

# أصول النسخ

لإمام الفقيه الأمام أبي النضر أبي بكر محمد بن  
أحمد بن أبي سهل السرخسي المتوفى سنة ٤٩٠  
من الهجرة النبوية رضي الله عنه  
حقق أصوله

أبو الوفاء الأقراني

رئيس اللجنة العلمية لإحياء التراث العربي

الجزء الأول



0108588

Bibliotheca Alexandrina









# أصول السرخسي

للامام الفقيه الأصولي النظار أبي بكر  
أحمد بن أبي سهل السرخسي المتوفى سنة ٤٩٠  
من الهجرة النبوية رضى الله عنه

## الجزء الأول

حقق أصوله

أبو الوفاء الأفعاني

رئيس اللجنة العلمية لإحياء المعارف الثمانية

مُنِيَتْ بِنَشْرِ لَجْنَةِ أَحْيَاءِ الْمَعَارِفِ التَّمَنِّيَّةِ  
بِمَهْدِ آبَادِ الْمَكْنِ بِالْمَهْدِ

دار الكتب العلمية

بيروت - لبنان

# الطبعة الأولى

١٤١٤هـ - ١٩٩٣م

---

يطلب من: **دار الكتب العلمية** بيروت - لبنان

ص.ب: ٩٤٢٤/١١ - تلکس: Nasher 41245 Le

هاتف: ٣٦٦١٣٥ - ٦٠٢١٣٣ - ٨٦٨٠٥١ - ٨١٥٥٧٣

فاکس: ٤٧٨١٣٧٣/١٢١٢ - ٠٠/٩٦١١/٦٠٢١٣٣

## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله حمد الشّاكرين . والصلاة والسلام على رسوله النبي الأمين . وعلى آله وصحبه وسائر الصالحين .

ويعدُّ فإنَّ علمَ الأصولِ من أشرفِ العلومِ وأنفعها حيث يُتعرَّفُ به طرق استنباط الأحكامِ العمليّة من أدلّتها التفصيليّة على صعوبة مداركها ، ودقة مسالكها ، فمن ألَمَّ به يكون مُلمّاً بمدارك المجتهدين ، ذا بصيرة في أحكام الاستنباط . وأما أول من صنف في علم الأصول — فيما نعلم — فهو إمام الأئمة ، وسراج الأئمة أبو حنيفة التّيمان رضي الله عنه حيث بيّن طرق الاستنباط في « كتاب الرأى » له ، وتلاه صاحبه القاضي الإمام أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم الأنصارى ، والإمام الرّبانيُّ محدُّ بن الحسن الشّيبانيُّ رحمهما الله ، ثم الإمام محدُّ بن إدريس الشافعى رحمه الله صنف رسالته ، وألف بعدهم إمام الهدى أبو منصور المائريديُّ كتابه « مأخذ الشرائع » ثم صنف الإمام أبو الحسن عبيد الله بن الحسين الكرخى ، ثم صنف تلميذه أبو بكر أحمد بن على الجصاص الرّازى كتابه المعروف « بأصول الجصاص » ثم تتابع الناس وصنفوا كثيرا ، كالإمام أبى زيد عبيد الله بن عمر بن عيسى الدّبوسى فإنّه صنف « تقويم الأدلة » و « تأسيس النظر » ثم بعده صنف نجر الإسلام البردوى ، وشمس الأئمة السرخسىُّ « كتابيهما الجليلين ، فهذه بهذا الفن ونقحاء فيهما فصارا معوّل الفقهاء بعدها حتى إذا اتفقا على شىء يقولون اتفق الشيخان على هذا القول ، وبهنا شرحا كتب الإمام محد بن الحسن ، صرح بذلك الإمام السرخسى في أول كتابه هذا .

وإن لجنة إحياء المعارف كانت أدخلت أصول السرخسى في قائمة الكتب التي تريد نشرها ؛ لكن لم تظفر به في خزانات الهند فتأخر نشره إلى أن كتب إلى الفاضل الجليل والعلامة النبيل مولانا الشيخ محمد راغب الطباخ أغدق الله جده من حلب الشهباء بأن عندنا نسختين منه ، إحداها في المكتبة الأحمدية والأخرى بالمدسة

العثمانية ، وإنا نؤثر كم على أنفسنا إن أردتم نشره وإشاعته ، وأنا أتولى لكم نسخه على الأصل ومقابلته بالنسخة الثانية ، فلبينا دعوته وكتبت إليه أن ينسخ لنا الكتاب حتى نسخ وقوبل على الأصلين ثم أرسله إلينا جزاء الله عنا جزاء الأبرار المحسنين وغفر له ورفع درجاته عنده في أعلى عليين آمين . وكان على هامش النسخة العثمانية فوائد فكلف الناسخ أن ينسخها أيضاً عند المقابلة ، ثم وجدنا له نسخة أخرى هنا في حيدر آباد في مكتبة الفاضل العلام مولانا المفتي محمد سميد المدراسي رحمه الله فقابلناه عليها أيضاً فوجدتها توافق كثيراً النسخة العثمانية إلا أنها ناقصة من الأول وفي مواضع منها ، فصحتته حين مقابلتي له بمقدار الوسع وكتبت على الهامش اختلاف النسختين العثمانية والهندية ، وزدت الفوائد التي كانت على هامش الهندية أيضاً ، وزدت ما بدالى من الفوائد في بعض المواضع وليس لها رمز .

وأما اسم الكتاب فلم يذكر في أصل الأحمديّة وكذا في الهندية بل وجدنا زيادة في العثمانية هكذا : وسميته بلوغ السؤل في الأصول ، وذكر المصنف في المجلد الرابع من شرح السير الكبير في آخر باب ما يتلى به الأسير ص ٢٢٥ طبع دائرة المعارف « وقد استقصينا هذا في تمهيد الفصول في الأصول » وهذا يرشد إلى أن اسم الكتاب تمهيد الفصول دون بلوغ السؤل ، فيظهر أن تسميته باسم بلوغ السؤل في الأصول من تصرف بعض ناسخى الكتاب ، وحيث لم يشتهر الكتاب بين جمهور أهل العلم على توالى القرون إلا باسم « أصول السرخسى » جعلناه عنوان الكتاب دون الاسمين السالف ذكرهما . وللكتاب نسخ عدة في دار الكتب المصرية وخزانات الآستانة لكن لم يتيسر لنا — بكل أسف — أن نقابل نسختنا بتلك النسخ ، بيد أنا راجعنا نسخ دار الكتب المصرية في مواضع بقينا في حاجة إلى المراجعة فيها .

وأما المصنف فهو : الإمام الكبير الفقيه الأصولي النظّار شمس الأئمة أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسى رحمه الله ، نسبة إلى سرخس بفتح السين والراء بلد عظيم بخراسان كما يقوله المجد في قاموسه ، ولم يضبطها السمعاني في الأنساب ولا ابن الأمير في اللباب . وقال القرطبي في أنساب الجواهر : رأيت بخط الشيخ تاج الدين بن مكتوم : والأعرف فيها فتح الراء وإسكان الخاء ، ويقال أيضاً بإسكان الراء وفتح الخاء المعجمة ، وفي خط ابن مكتوم قال ابن الصلاح : ولما دخلتها سمعت شيخها ومفتيها يذكر

أنها بفتح الراء فارسية وبإسكانها معربة ، وقال : سمعت ذلك من المتمدنين الثقات ،  
والسين على كل حال مفتوحة .

وقال أبو سعد السمعاني : سرخس اسم رجل من الدار في زمن كيكائوس سكن  
هذا الموضع وعمره وأتم بناءه ذو القرنين ، وقد ذكرت قصته وسبب بنائه في كتاب  
النزوع إلى الأوطان وفتحها عبد الله بن حازم السلمي الأمير من جهة عبد الله بن عامر  
ابن كريز زمن عثمان بن عفان رضى الله عنه دخلتها غير مرة وكتبت بها عن جماعة .  
وقال الشهاب بن فضل الله العمري في مسالك الأبصار في ترجمة السرخسي : استمد  
من شمس الأئمة ( أى الحلواني <sup>(١)</sup> ) حتى كان بديراً تماماً ، وصدرأ إماماً ، تفقه على شمس  
الأئمة أبي محمد عبد العزيز بن أحمد الحلواني ولقب بلقبه ، وكان إماماً فاضلاً متكلماً  
فقيهاً أصولياً مناظراً يتوقد ذكاء ، لزم شمس الأئمة وتخرج به حتى صار في النظر فرد  
زمانه ، وواحد أقرانه ، وأخذ في التصنيف والتعليق ، وناظر وشاع ذكره ، وصنف  
كتاب « المبسوط » في الفقه في أربعة عشر مجلداً إملأه من خلطه من غير مطالعة  
كتاب ولا مراجعة تعليق ، بل كان محبوساً في الحب بسبب كلمة نصح بها ، وكان يعلو  
على الطلبة من الحب وهم على أعلى الحب يكتبون ما يعلو عليهم ، وحكى عنه أنه كان  
جالساً في حلقة الاشتغال فقيل له : حكى عن الشافعي رحمه الله أنه كان يحفظ ثلاثمائة  
كراس . فقال : حفظ الشافعي زكاة ما أحفظ ، فحسب ما حفظه فكان اثني عشر ألف  
كراس ، وله عدة مصنفات كلها معتمد عليها ، وحكى عنه أنه لما خرج من السجن  
كان أمير البلد قد زوج أمهات أولاده من خدامه الأحرار ، فسأل العلماء الحاضرين  
عن ذلك فكلهم قال نعم ما فعلت . فقال شمس الأئمة : أخطأت لأن تحت كل خادم حرة  
فكان هذا تزويج الأمة على الحرة . فقال الأمير أعتقتهن ، فجددوا العقد فسأل العلماء  
فكلهم قال نعم ما فعلت . فقال شمس الأئمة أخطأت لأن المدة تجب على أمهات الأولاد  
بعد الإعتاق فكان تزويج المعتدة في المدة ولا يجوز ، فألبس الله جواب هذه المسألة  
على العلماء في موضعين من مسألة واحدة ليظهر فضل شمس الأئمة على غيره .

(١) قلت هو نسبة إلى الحلواء قلبت همزته نونا - أبو الوفاء

فماذا يطلب من شاهد على سعة حفظه وتوقد ذكائه أصدق من إملائه « المبسوط »  
ذلك الكتاب الضخم الفخم المطبوع في ثلاثين جزءاً من الجب عن ظهر القلب كما  
أطبقت على ذلك كلمات المترجمين لهذا الإمام العظيم الذى هو من مفاخر السلف  
علماء وورعا .

وقال الحافظ عبد القادر القرشى فى الجواهر المضية عن صاحب الترجمة : أحد  
الفحول الأئمة الكبار أصحاب الفنون ، كان إماماً علامة حجة متكلماً فقيهاً أصولياً  
مناظراً ، لزم الإمام شمس الأئمة أبا محمد عبد العزيز الحلوانى حتى تخرج به وصار أنظر  
أهل زمانه ، وأخذ فى التصنيف ، وناظر الأقران فظهر اسمه وشاع خبره ، ثم ذكر كيف  
أملى المبسوط فى خمسة عشر مجلداً وهو محبوس فى أوزجند<sup>(١)</sup> بسبب كلمة كان فيها من  
الناصحين ، ثم سرد مقاله السرخسى فى آخر العبادات والطلاق والعنق والإقرار من  
المبسوط من كلمات تدل على التوجع من حبسه فى محبس الأشرار . ثم قال : تفقه عليه  
أبو بكر محمد بن إبراهيم الحَصِيرى ، وأبو عمرو عثمان بن على بن محمد البيكندى ،  
وأبو حفص عمر بن حبيب جد صاحب الهداية لأمه ، وتقدم كل واحد فى بابه ، مات  
فى حدود التسعين وأربعمائة .

وقال الشهاب المقرزى فى تذكرته : تخرج بعبد العزيز الحلوانى ، وأملى المبسوط  
وهو فى السجن ، تفقه عليه أبو بكر محمد بن إبراهيم الحَصِيرى وغيره ، مات فى حدود  
الخمسمائة وكان عالماً أصولياً مناظراً .

وترجم له العلامة قاسم بن قُطْلُوْبُغا فى تاج التراجم ونقل من المسالك بعض ماسبق  
نقله ، وذكر كلمة المقرزى ثم قال : ورأيت له كتاباً فى أصول الفقه جزءان ضخمان  
وهو هذا الكتاب ، وشرح السير الكبير فى جزأين ضخمين أملاهما وهو فى الجب  
فلما وصل إلى باب الشروط حصل الفرج فأطلق فخرج فى آخر عمره إلى فرغانة فأنزله  
الأمير حسن بمنزله فوصل إليه الطلبة فأكمل الإملاء فى دهليز الأمير ، وهو مطبوع  
فى دائرة المعارف ، وشرح مختصر الطحاوى رأيت قطعة منه<sup>(٢)</sup> ، وشرح كتاب الكسب

(١) مررب أوزكند بضم الهمز وسكون الواو والراى وفتح الكاف الفارسى بلدة  
فى فرغانة — أبو الوفاء .

(٢) هذا قول العلامة المرحوم مولانا الكوثرى سقااه الله من الكوثر .

لمحمد بن الحسن جزء لطيف<sup>(١)</sup> وهو محفوظ بخزانة شيخ الإسلام بالمدينة المنورة .  
وقال الكفوى فى الكتائب : كان إماماً علامة حجة متكلماً مناظراً أصولياً  
مجتهداً ، عده ابن كمال باشا من المجتهدين فى المسائل ، وذكر بعض ماسبق .  
وترجم له التيمى فى طبقات الحنفية ونقل نص ما ذكره القرشى وزاد من ابن مكتوم  
قوله : رأيت بخط من يعتمد عليه : شمس الأئمة أبو بكر محمد بن أحمد بن أبى بكر سهل  
السرخسى ، والمشهور فى كتب أصحابنا أنه ابن أبى سهل وزاد أشعاراً فى مدح المبسوط  
ومؤلفه أضر بنا عنها هنأ .

وترجم له العلامة الشيخ عبد الحى اللكنوى أيضاً فى الفوائد البهية وخلص ما فى  
الكتائب ومدينة العلوم ثم قال : وفى طبقات القارى : أملى المبسوط نحو خمسة عشر  
مجلداً وهو فى السجن بأوزجند محبوس بسبب كلمة كان فيها من الناصحين ، وهو من  
كبار علمائنا بما وراء النهر صاحب الأصول والفروع ، ومات سنة ثمان وثلاثين  
وأربعمئة .

ولعل فيما ذكره القارى من تاريخ وفاته سبق قلم صوابه ثلاث وثمانين وأربعمئة  
فلا يبعد هذا كل البعد مما ذكر القرشى ، ولا يظن تأخر وفاته إلى ما ذكر القرزى  
وهو كثير الأغلاط فى الوفيات .

وله من المصنفات سوى ما تقدم شرح الجامع الصغير للإمام محمد ، وشرح الجامع  
الكبير له أيضاً ، والمجلد الرابع من الثانى موجود بدار الكتب المصرية<sup>(٢)</sup> ،  
وشرح الزيادات له ، وشرح زيادات الزيادات له أيضاً ، والثانى موجود فى بعض مكاتب  
الآستانة وقد طلبنا تصويره الشمسى لأن اللجنة تريد نشره ، ومبسوطه المطبوع بمصر  
شرح لكتاب الكافى تأليف الحاكم الشهيد أبى الفضل محمد بن محمد المروزى وهو  
يقول فى أوله : « أودعت كتابى هذا معانى محمد بن الحسن فى كتبه المبسوطه ، ومعانى  
جوامعه المؤلفه مع اختصار كلامه وحذف المكررات من كلامه » وللسرخسى

(١) قلت وهو أيضاً من مبسوطه موجود فى آخر جزء ٣٠ منه ، ولله أفرره بعض العلماء  
منه ليعم نفعه - أبو الوفاء .

(٢) وكذلك بعض أجزاءه موجودة ببعض مكاتب الآستانة .

أيضاً شرح كتاب النفقات للخصاف ، وشرح أدب القاضي للخصاف ذكرهما الصدر  
الشهيد في شرحى الكتاين ، وله أيضاً أشراط الساعة ، والفوائد الفقهية ، وكتاب  
الحيض ، وذكر هذه الكتب الثلاثة صاحب كشف الظنون .  
هذا وإن أكثر ما في ترجمة هذا الإمام الجليل هو بقلم العلامة المحقق المدقق الفقيه  
الكبير والمحدث الشهير مولانا الشيخ محمد زاهد الكوثري رحمه الله ورضي عنه  
رضا الأبرار المحسنين . والحمد لله أولاً وآخراً كثيراً ، وصلاته على نبيه الكريم  
بكرة وأصيلاً .

أبو الوفا الوفاي

ربيع الأول سنة ١٣٧٢

رئيس اللجنة العلمية لإحياء المعارف النعمانية  
بجلال كوجه بميدان آباد الدكن ( الهند )



## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قال الشيخ الإمام الأجل الزاهد شمس الأئمة أبو بكر محمد بن أبي سهل السرخسي: إملاء في يوم السبت سلخ شوال سنة تسع وسبعين وأربعمائة في زاوية من حصار أوزجند:

الحمد لله الحميد المجيد ، المبدئ المعيد ، الفعال لما يريد ، ذى البطش الشديد ، والأمر الحميد ، والحكم الرشيد ، والوعد والوعيد .

نحمده على ما أكرمنا به من ميراث النبوة ، ونشكره على ما هدانا إليه بما هو أصل في الدين والمروة ، وهو العلم الذي هو أنفس الأعلاق<sup>(١)</sup> ، وأجل مكتسب في الآفاق . فهو أعز عند الكريم من الكبريت الأحمر ، والزمرد الأخضر ، وثارة الدر والمنبر ، ونفيس الياقوت والجوهر ، من جمعه فقد جمع المز والشرف ، ومن عدمه فقد عدم جامع الخير واللفظ ، يقوى الضعيف ، ويزيد عز الشريف ، يرفع الخامل الحقير ، ويموّل المائل الفقير ، به يطلب رضا الرحمن ، وتستفتح أبواب الجنان ، وينال المزم في الدين والدنيا ، والمحمدة في البدء والعقبى ؛ لأجله بعث الله النبيين ، وختمهم بسيد المرسلين ، وإمام المتقين : محمد صلى الله عليه وعلى آله الطيبين .

وبعد فإن من أفضل الأمور ، وأشرفها عند الجمهور ، بعد معرفة أصل الدين ، الاقتداء بالأئمة المتقدمين ، في بذل المجهود لمعرفة الأحكام ، فيها يتأق الفصل بين الحلال والحرام ، وقد سمى الله تعالى ذلك في محكم تنزيله الخير الكثير فقال : « ومن يؤت الحكمة فقد أوتى خيراً كثيراً » فسر ابن عباس رضي الله عنهما وغيره الحكمة بعلم الفقه ، وهو المراد بقوله عز وجل : « ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة » أى بيان الفقه ومحاسن الشريعة ، فقال صلى الله عليه وسلم برواية ابن عباس رضي الله عنهما : « من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين » وقال عليه السلام : « خياركم في الجاهلية خياركم في الإسلام إذا فقهوا »<sup>(٢)</sup> وإلى ذلك دعا الله الصحابة الذين هم

(١) الطلق : النفيس من كل شيء . كلفنا بهامش الثانية .

(٢) وفي الثانية والمهنية : إذا فقهوا .

أعلام الدين ، وقدوة التأخرين فقال : « فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون » وفي حديث أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم : « ما عبد الله بشيء أفضل من الفقه في الدين ، ولفقيه واحد أشد على الشيطان من ألف عابد » وقال صلى الله عليه وسلم « قليل من الفقه خير من كثير من العمل <sup>(١)</sup> » .

غير أن تمام الفقه لا يكون إلا باجتماع ثلاثة أشياء : العلم بالمشروعات ، والإتقان في معرفة ذلك بالوقوف على النصوص بمعانيها وضبط الأصول بفروعها ، ثم العمل بذلك . فتمام المقصود لا يكون إلا بعد العمل بالعلم ، ومن كان حافظاً للمشروعات من غير إتقان في المعرفة فهو من جملة الرواة ، وبعد الإتقان إذا لم يكن عاملاً بما يعلم فهو فقيه من وجه دون وجه ، فأما إذا كان عاملاً بما يعلم فهو الفقيه المطلق الذي أرادته رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال : « هو أشد على الشيطان من ألف عابد » وهو صفة المتقدمين من أئمتنا : أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد رضي الله عنهم ، ولا يخفى ذلك على من يتأمل في أقوالهم وأحوالهم عن إنصاف . فذلك الذي دعاني إلى إملاء شرح في الكتب التي صنفها محمد بن الحسن رحمه الله ، بأكده إشارة وأسهل عبارة . ولما انتهى المقصود من ذلك رأيت من الصواب أن أئين للمقتبسين أصول ما بنيت عليها شرح الكتب ، ليكون الوقوف على الأصول ميسراً لهم على فهم ما هو الحقيقة في الفروع ، ومرشداً لهم إلى ما وقع الإخلال به في بيان الفروع . فالأصول معدودة ، والحوادث ممدودة ، والمجموعات في هذا الباب كثيرة للمتقدمين والتأخرين ، وأنا فيما قصدته بهم من المقتدين ، رجاء أن أكون من الأسباب <sup>(٢)</sup> نفي الأمور الاتباع ، وشرها <sup>(٣)</sup> الابتداء <sup>(٤)</sup> .

(١) وفي الثمانية : خير من كثير العمل .

(٢) كذا في الأصول الثلاثة والظاهر أنه الأشباع يدل عليه السجع . أبو الوفاء .

(٣) وفي الثمانية : وشر الأمور .

(٤) كذا في الأصل والمندية ، وفي الثمانية هنا زيادة : وسميته بلوغ السؤل في علم الأصول .

وقال المصنف في شرح السير الكبير : كما شرحت في تمهيد المصول في علم الأصول . فهذا - كما ترى - يرشدك أن اسمه التمهيد دون البلوغ ، والله أعلم . أبو الوفاء .

وما توفيق إلا بالله عليه أتكل ، وإليه أتبhel<sup>(١)</sup> ، وبه أعتصم ، وله أستسلم ، وبحوله أعتصد ، وإياه أعتمد ، فمن اعتصم به فاز بالخيرات سهمه ، ولاح في الصمود نجمة .

فأحق ما يبدأ به<sup>(٢)</sup> في البيان الأمر والنهي ؛ لأن معظم الابتلاء بهما ، وبمعرفة الأحكام ، ويتميز الحلال من الحرام .

### باب الأمر

قال رضى الله عنه : اعلم أن الأمر أحد أقسام الكلام بمنزلة الخبر والاستخبار ، وهو عند أهل اللسان قول المرء لغيره افعل ، ولكن الفقهاء قالوا هذه الكلمة إذا خاطب المرء بها من هو مثله أو دونه فهو أمر ، وإذا خاطب بها من هو فوقه لا يكون أمراً ، لأن الأمر يتعلق بالمأمور . فإن<sup>(٣)</sup> كان المخاطب ممن يجوز أن يكون مأمور المخاطب كان أمراً ، وإن كان ممن لا يجوز أن يكون مأموره لا يكون أمراً ، كقول الداعي : اللهم اغفرلى وارحمنى ، يكون سؤالاً ودعاء لا أمراً . ثم المراد بالأمر يعرف بهذه الصيغة<sup>(٤)</sup> فقط ولا يعرف حقيقة الأمر بدون هذه الصيغة في قول الجمهور من الفقهاء .

وقال بعض أصحاب مالك والشافعى يعرف حقيقة المراد بالأمر بدون هذه الصيغة . وعلى هذا يمتنى الخلاف في أفعال رسول الله صلى الله عليه وسلم أنها موجبة أم لا ؟ واحتجوا في ذلك بقوله تعالى : « فليحذر الذين يخالفون عن أمره » : أى عن سَمَتِهِ وطريقته في أفعاله ، وقال تعالى : « وما أمرُ فرعون برشيد » والمراد فعله وطريقته ، وقال تعالى : « وأمرهم سُورَى بينهم » : أى أفعالهم ، وقال تعالى : « وتنازعهم في الأمر » : أى فيما تقدمون عليه من الفعل ، وقال تعالى : « قل إن الأمر كله لله »

(١) أتبhel إلى الله : أى أنضرع . كذا بهامش الثمانية .

(٢) وفي الهندية : نبدأ به .

(٣) وفي الثمانية : فإذا كان .

(٤) ولا يقال بأن الوجوب يثبت بصيغة الإخبار كقوله تعالى « برضن أولادهم » وقوله « يترسن بأنفسهن » لأننا نقول بالإخبار يثبت وجود الاستحقاق ، واستحقاق الوجود لا يثبت الوجود إلا بالوجوب ، فدل الإخبار على الأمر بهذه الرابطة . كذا بهامش الثمانية .

المراد الشأن والفعل ، والعرب تقول : أمر فلان سديد مستقيم : أى حاله وأفعاله ، وإذا ثبت أن الأمر يعبر به عن الفعل كان حقيقة فيه ، يوضحه أن العرب تفرق بين جمع الأمر الذى هو القول فقالوا فيه : أوامر ، والأمر الذى هو الفعل فقالوا فى جمعه : أمور ، ففى<sup>(١)</sup> التفرقة بين الجمعين دلالة على أن كل واحد منه حقيقة ، ومن يقول إن استعمال الأمر فى الفعل بطريق المجاز والاتساع ، فلا بد له من بيان الوجه الذى اتسع فيه لأجله<sup>(٢)</sup> ، لأن الاتساع والمجاز لا يكون إلا بطريق معلوم يستعار اللفظ بذلك الطريق لنير حقيقته مجازاً . وفى قوله صلى الله عليه وسلم : « خذوا عني مناسككم » و« صلوا كما رأيتموني أصلي » تنصيص على وجوب اتباعه فى أفعاله .

وحجتنا فى ذلك أن المراد بالأمر من أعظم المقاصد<sup>(٣)</sup> فلا بد من أن يكون له لفظ موضوع هو حقيقة يعرف به اعتباراً بسائر المقاصد من الماضى والمستقبل والحال ، وهذا لأن العبارات لا تقصر عن المقاصد ، ولا يتحقق انتفاء القصور إلا بعد أن يكون لكل مقصود عبارة هو مخصوص بها ، ثم قد تستعمل تلك العبارة لغيره مجازاً بمنزلة أسماء الأعيان ؛ فكل عين مختص<sup>(٤)</sup> باسم هو موضوع له وقد يستعمل فى غيره مجازاً نحو أسد فهو فى الحقيقة اسم لعين وإن كان يستعمل فى غيره مجازاً ، يوضحه أن قولنا أمر مصدر والمصادر لا بد أن توجد عن فعل أو يوجد عنها فعل<sup>(٥)</sup> على حسب اختلاف أهل اللسان فى ذلك ، ثم لا تجدد أحداً من أهل اللسان يسمى الفاعل للشيء أمراً ، ألا ترى أنهم لا يقولون للآكل والشارب أمراً ، فهذا تبين أن اسم الأمر لا يتناول الفعل حقيقة ، ولا يقال الأمر اسم عام يدخل تحته المشتق وغيره ؛ لأن الأمر مشتق فى الأصل ، فإنه يقال : أمر يأمر أمراً فهو أمر ، وما كان مشتقاً فى الأصل لا يقال إنه يتناول المشتق وغيره حقيقة ، وإنما يقال ذلك فيما هو غير مشتق فى الأصل

(١) وفى الثمانية والهندية : وفى .

(٢) وفى الثمانية والهندية . السع لأجله .

(٣) لأن الإنسان خلق للابتلاء والابتلاء إنما يتحقق بالأمر - هامش الهندية .

(٤) وفى الهندية : يختص .

(٥) وفى الثمانية والهندية : تؤخذ عن فعل أو يؤخذ عنها فعل .

كاللسان<sup>(١)</sup> ونحوه ، وفي قول القائل : رأيت فلانا يأمر بكذا ويفعل بخلافه دليل ظاهر على أن الفعل غير الأمر حقيقة .

فأما ما تلوا من الآيات فنحن لا ننكر استعمال الأمر في غير ما هو حقيقة فيه ؛ لأن ذلك في القرآن على وجوه : منها القضاء قال الله تعالى : « يدبر الأمر من السماء إلى الأرض » وقال تعالى « ألا له الخلق والأمر » ومنها الدين قال الله تعالى : « حتى جاء الحق وظهر أمر الله » ومنها القول قال الله تعالى : « يتنازعون بينهم أمرهم » ومنها الوحي قال الله تعالى : « ينزل الأمر بينهم » ومنها القيامة قال تعالى : « أتى أمر الله » ومنها العذاب قال الله تعالى : « فما أغنت عنهم آلهم التي يدعون من دون الله من شيء لما جاء أمر ربك وما زادهم غير تنبيذ » ومنها الذنب قال الله تعالى : « فذاقت وبال أمرها » فيما أن نقول : كل ذلك يرجع إلى شيء واحد وهو أن تمام ذلك كله بالله تعالى كما قال تعالى : « قل إن الأمر كله لله » ثم فهمنا ذلك بما هو صيغة الأمر حقيقة فقال : « إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون » وكما قال تعالى : « إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون » أو نقول ما كان حقيقة لشيء لا يجوز نفيه عنه بحال ، وما كان مستعملاً بطريق المجاز لشيء يجوز نفيه عنه كاسم الأب فهو حقيقة للأب الأدنى فلا يجوز نفيه عنه ، ومجاز للجد فيجوز نفيه عنه بإثبات غيره ، ثم يجوز نفي هذه العبارة عن الفعل وغيره مما<sup>(٢)</sup> لا يوجد فيه هذه الصيغة ، فإن الإنسان إذا قال ما أمرت اليوم بشيء كان صادقاً وإن كان قد فعل أفعالا ، فعرفنا أن الاستعمال فيه مجاز ، وطريق هذا المجاز أنهم في قولهم : أمر فلان سديد مستقيم أجروا اسم المصدر على المفعول به كقولهم : هذا الدرهم ضرب الأمير ، وهذا الثوب نسج اليمين ، وأيد ما قلنا ما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم لما خلع نعليه في الصلاة خلع الناس نعالهم ، فلما فرغ قال عليه السلام : « ما حملكم على ما صنعتكم ؟ » ولو كان فعله يوجب الاتباع مطلقاً لم يكن لهذا السؤال منه معنى . ولما واصل صلى الله عليه وسلم واصل أصحابه فأنكر عليهم وقال : « إني لست

(١) أى لفظ اللسان فإنه غير مشتق ويتناول المضمر الذى يحصل به النطق ويتناول الكلام ، يقال لسان العرب ولسان الفرس ، وأما ما كان مشتقاً في الأصل فلا يتناول المشتق وغيره لأنهما مختلفان فلا يتناولهما لفظ واحد أما إذا لم يكن مشتقاً يتناول المشتق وغيره - هاشم الحناينة والهندية .

(٢) وفي المتن : بمن وكذا في الأصل

كأحدكم ، إني أبيت يطعمني ربي ويسقيني » وفي استعمال صيغة الأمر في قوله : « خذوا عني مناسككم » و « صلوا كما رأيتموني أصلي » بيان أن نفس الفعل لا يوجب الاتباع لا محالة فقد كانوا مشاهدين لذلك ، ولو ثبت به وجوب الاتباع حلا هذا اللفظ عن فائدة وذلك لا يجوز اعتقاده في كلام صاحب الشرع فيما يرجع إلى إحكام البيان<sup>(١)</sup>.

### فصل في بيان موجب الأمر الذي يدكر في مقدمة هذا الفصل

اعلم أن صيغة الأمر تستعمل على سبعة أوجه : على الإلزام كما قال الله تعالى : « آمنوا بالله ورسوله » وقال تعالى : « وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة » وعلى الندب كقوله تعالى : « وافعلوا الخير » وقوله تعالى : « وأحسنوا » وعلى الإباحة كقوله تعالى : « فكلوا مما أمسكن عليكم » وعلى الإرشاد إلى ما هو الأوثق كقوله تعالى : « وأشهدوا إذا تباعتم » وعلى التقرير كقوله تعالى : « فأتوا بسورة من مثله » وعلى التوبيخ كقوله تعالى : « واستغفر من استغفر من استغفر منهم بصوتك<sup>(٢)</sup> » وعلى السؤال كقوله تعالى : « ربنا تقبل منا » .

ولا خلاف أن السؤال والتوبيخ والتقرير لا يتناول اسم الأمر وإن كان في صورة الأمر ، ولا خلاف أن اسم الأمر يتناول ما هو للإلزام حقيقة ، ويحتلفون فيما هو للإباحة أو الإرشاد أو الندب<sup>(٣)</sup> فذكر الكرخي والجصاص رحمهما الله أن هذا لا يسمى أمراً حقيقة وإن كان الاسم يتناوله مجازاً ، واختلف فيه أصحاب الشافعي فمنهم من يقول : اسم الأمر<sup>(٤)</sup> يتناول ذلك كله حقيقة ، ومنهم من يقول : ما كان للندب يتناوله اسم الأمر حقيقة لأنه يثاب على فعله ونيل الثواب يكون بالطاعة والطاعة في الائتمار بالأمر ، وهذا ليس بقوى فإن نيل الثواب بفعل النوافل من الصوم

(١) وفي الهنذية : إلى بيان الأحكام .

(٢) استغفره : أى أزجه وحركه — هامش الهنذية .

(٣) الندب في اللغة عبارة عن : الدعاء ، وفي الصريفة : عبارة عما يثاب على إتيانه ولا يعاقب بتركه — هامش الهنذية .

(٤) وفي العثمانية : إن اسم الأمر .

والصلاة لأنه عمل بخلاف هوى النفس الأمارة بالسوء على قصد ابتغاء مرضاة الله تعالى كما قال تعالى : « وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى » وليس من ضرورة هذا كون العمل مأموراً به . والفريق الثانى يقولون : ما يفيد الإباحة والندب فوجبه بعض موجب ما هو الإيجاب لأن بالإيجاب هذا وزيادة ، فيكون هذا قاصراً لا منازعاً ، والمجاز ما جاوز أصله وتمده . وبهذا يتبين أن الاسم فيه حقيقة ، وهذا ضعيف أيضاً ؛ فإن موجب الأمر حقيقة الإيجاب وقطع التخيير ، لأن ذلك من ضرورة الإيجاب وبالإباحة والندب لا ينقطع التخيير . عرفنا أن موجبه غير موجب الأمر حقيقة وإنما يتناوله اسم الأمر مجازاً . والدليل عليه أن العرب تسمى تارك الأمر عاصياً وبه ورد الكتاب قال الله تعالى : « أفعميت أمرى ؟ » وقال القائل : أمرتك أمراً جازماً فعمصيتنى وكان من التوفيق قتل ابن هاشم وقال دُرَيْدُ بْنُ الصَّمَّةِ :

أمرتهم أمرى بمنعرج اللوى فلم يستبينوا الرشداً إلا ضحى الغد  
فلم عصوني كنت فيهم وقد أرى غوايتهم فى أننى<sup>(١)</sup> غير مهتدى

وتارك المباح والمندوب إليه لا يكون عاصياً ، فعرفنا أن الاسم لا يتناوله حقيقة ، ثم حد الحقيقة فى الأسمى ما لا يجوز نفيه عما هو حقيقة فيه ، ورأينا أن الإنسان لو قال : ما أمرنى الله بصوم ستة من شوال كان صادقاً ، ولو قال : ما أمرنى الله بصوم رمضان كان كاذباً ، ولو قال : ما أمرنى الله بصلاة الضحى كان صادقاً ، ولو قال : ما أمرنى الله بصلاة الظهر كان كاذباً . فى تجويز نفي صيغة الأمر عن المندوب دليل ظاهر على أن الاسم يتناوله مجازاً لا حقيقة .

فأما الكلام فى موجب الأمر ، فالذهب عند جمهور الفقهاء أن موجب مطلقه الإلزام إلا بدليل . وزعم ابن سريج من أصحاب الشافعى أن موجبه الوقف حتى يتبين المراد بالدليل وادعى أن هذا مذهب الشافعى ، فقد ذكر فى أحكام القرآن فى قوله : « فأنكحوا ما طاب لكم من النساء » أنه يحتمل أمرين . وأنكر هذا أكثر أصحابه وقالوا مراده أنه يحتمل أن يكون بخلاف الإطلاق ، وهكذا قال فى العموم إنه يحتمل الخصوص بأن يرد دليل يخصه وإن كان الظاهر عنده العموم ،

(١) وفى الهندية : ولانى .

وزعموا أنه جزم على أن الأمر للوجوب في سائر كتبه . وقال بعض أصحاب مالك : إن موجب مطلقه الإباحة ، وقال بعضهم : موجبه الندب . أما الواقفون فيقولون قد مرجح استعمال هذه الصيغة لمان مختلفة كما بينا فلا يتعين شيء منها إلا بدليل لتحقق المعارضة في الاحتمال ، وهذا فاسد جداً فإن الصحابة امتثلوا أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم كما سمعوا منه صيغة الأمر من غير أن اشتغلوا بطلب دليل آخر للعمل ، ولولم يكن موجب هذه الصيغة معلوماً بها لاشتغلوا بطلب دليل آخر للعمل ، ولا يقال إنما عرفوا ذلك بما شاهدوا من الأحوال لا بصيغة الأمر لأن من كان غائباً منهم عن مجلسه اشتغل به كما بلغه صيغة الأمر حسب ما اشتغل به من كان حاضراً ، ومشاهدة الحال لا توجد في حق من كان غائباً ، وحين دعا رسول الله صلى الله عليه وسلم أبي بن كعب رضي الله عنه فأخبر الجيء لكونه في الصلاة فقال له : أما سمعت الله يقول « استجبوا لله وللرسول » فاستدل عليه بصيغة الأمر فقط ، وعُرف الناس كلهم دليل على ما قلنا ، فإن من أمر من تلزمه طاعته بهذه الصيغة فامتنع كان ملاماً معاتباً ، ولو كان المقصود لا يصير معلوماً بها للاحتمال لم يكن معاتباً . ثم كما أن العبارات لا تقصر عن المعاني فكذلك كل عبارة تكون لمعنى خاص باعتبار أصل الوضع ، ولا يثبت الاشتراك فيه إلا بعارض ، وصيغة الأمر أحد تصارييف الكلام ، فلا بد من أن يكون لمعنى خاص في أصل الوضع ، ولا يثبت الاشتراك فيه إلا بعارض مغير له بمنزلة دليل الخصوص في العام . ومن يقول بأن موجب مطلق الأمر الوقف لا يبعد بدا من أن يقول موجب مطلق النهي الوقف أيضاً للاحتمال ، فيكون هذا قولاً باتحاد وجهيهما وهو باطل ، وفي القول بأن موجب الأمر الوقف لإبطال حقائق الأشياء ولا وجه<sup>(١)</sup> للمصير إليه ، والاحتمال الذي ذكره نعتبه في أن لا نجمله حكماً بمجرد الصيغة لا في أن لا يثبت موجبه أصلاً ، ألا ترى أن من يقول لغيره : إن شئت فافعل كذا<sup>(٢)</sup> وإن شئت فافعل كذا كان موجب كلامه التخيير عند الغلاء ، واحتمال غيره وهو الزجر قائم كما قال الله تعالى : « فمن شاء فليؤمِّن ومن شاء فليُكفر » .

(١) وفي المندية : فلا وجه .

(٢) أي الأوامر الواردة من العباد — هامش الثمانية .



وأما الذين قالوا موجه الإباحة اعتبروا الاحتمال لكنهم قالوا من ضرورة الأمر ثبوت صفة الحسن للمأمور به ، فإن الحكيم لا يأمر بالقبيح فيثبت بمطلقه ما هو من ضرورة هذه الصيغة وهو التمكين من الإقدام عليه والإباحة ، وهذا فاسد أيضاً ، فصفة الحسن بمجرد تثبت بالإذن والإباحة ، وهذه الصيغة موضوعة لمعنى خاص ، فلا بد أن تثبت بمطلقها حسناً<sup>(١)</sup> بصفة ، ويعتبر الأمر بالنهي ، فكما أن مطلق النهي يوجب قبح المنهي عنه على وجه يجب الانتهاء عنه فكذلك مطلق الأمر يقتضي حسن المأمور به على وجه يجب الاتجار .

والذين قالوا بالنذب ذهبوا إلى أن الأمر لطلب المأمور به من المخاطب وذلك يرجح جانب الإقدام عليه ضرورة . وهذا الترجيح قد يكون بالإلزام وقد يكون بالنذب فيثبت أقل الأمرين لأنه المتيقن به حتى يقوم الدليل على الزيادة ، وهذا ضعيف فإن الأمر لما كان لطلب المأمور به اقتضى مطلقه الكامل من الطلب ، إذ لا قصور<sup>(٢)</sup> في الصيغة ولا في ولاية المتكلم ، فإنه مفترض الطاعة بملك الإلزام .

ثم إما أن يكون الأمر حقيقة في الإيجاب والتدب جميعاً فيثبت بمطلقه الإيجاب لتضمنه التدب والزيادة ، لا يجوز أن يقال : هو للتدب حقيقة وللإيجاب مجازاً ؛ لأن هذا يؤدي إلى تصويب قول من قال : إن الله لم يأمر بالإيمان ولا بالصلاة ، وبطلان هذا لا يخفى على ذي لب . وما قالوا يبطل بلفظ العام فإنه يتناول الثلاثة فما فوق ذلك ، ثم عند الإطلاق لا يحمل على المتيقن وهو الأقل وإنما يحمل على الجنس لتكثير الفائدة به . وكذا<sup>(٣)</sup> صيغة الأمر ، ولو لم يكن في القول بما قالوا إلّا ترك الأخذ بالاحتياط لكان ذلك كافياً في وجوب المصير إلى ما قلنا ، فإن المندوب بفعله يستحق الثواب ولا يستحق بتركه العقاب ، والواجب يستحق بفعله الثواب ويستحق بتركه العقاب ، فالقول بأن مقتضى مطلق الأمر الإيجاب<sup>(٤)</sup> وفيه معنى الاحتياط من كل وجه ، أولى .

(١) أي الحسن الزائد على أصل الحسن الثابت بالإذن والإباحة كذا بهامش الثمانية .

(٢) وفي الهندية : لأنه لا قصور .

(٣) وفي الثمانية : فكذلك .

(٤) وفي الثمانية : فالقول بأن مقتضى مطلق الأمر الإيجاب فيه معنى الاحتياط من كل وجه .

ثم الدليل على صحة قولنا من الكتاب قوله تعالى : « وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم » في نفي التخيير بيان أن موجب الأمر الإلزام ، ثم قال تعالى : « ومن يعص الله ورسوله » ولا يكون عاصياً بترك الامتثال إلا أن يكون موجب الإلزام ، وقال : « ما منعك ألا تسجد إذ أمرتك » : أي أن تسجد ، فقد ذمه على الامتناع من الامتثال والذم بترك الواجب ، وقال تعالى « فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة » وخوف العقوبة في ترك الواجب ، ولا معنى لقول من يقول ترك الانتباه لا يكون خلافاً فإن المأمور في الصوم هو الإمساك ولا شك في أن ترك الانتباه بالفطر من غير عذر يكون خلافاً فيما هو المأمور به .

ثم الأمر يطلب المأمور بآكد الوجوه ؛ يشهد به الكتاب والإجماع والمقول . أما الكتاب فقوله تعالى : « ومن آياته أن تقوم السماء والأرض بأمره » إضافة الوجود<sup>(١)</sup> والقيام إلى الأمر ظاهره يدل على أن الإيجاد<sup>(٢)</sup> يتصل بالأمر ، وكذلك قوله : « إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون » فالمراد<sup>(٣)</sup> حقيقة هذه الكلمة عندنا لا أن يكون مجازاً عن التكوين<sup>(٤)</sup> كما زعم بعضهم<sup>(٥)</sup> فإننا نستدل به على أن كلام الله غير محدث ولا مخلوق ، لأنه سابق على المحدثات أجمع ، وحرف الغاء للتعقيب .

فهذا يبين أن هذه الصيغة لطلب المأمور بآكد الوجوه ، والإجماع دليل عليه ، فإن من أراد أن يطلب عملاً من غيره لا يجد لفظاً موضوعاً لإظهار مقصوده سوى قوله افعل ، وبهذا يثبت<sup>(٦)</sup> أن هذه الصيغة موضوعة لهذا المعنى خاصة كما أن اللفظ الماضي موضوع للمضي ، والمستقبل للاستقبال ، وكذلك الحال . ثم سائر المعاني التي وضعت

(١) أي وجوده بالأمر فيكون الأمر سبباً لوجوده وإلا يقبح ذكره هامش الثمانية والهندية .

(٢) وفي الهندية : الإيجاب .

(٣) المتكلمون لا يقولون الله طالب ، والفقهاء يقولون ويعنون به الدعوة — هامش الثمانية .

(٤) قال الإمام أبو منصور عبارة الأمر وهو قوله « كن » عبارة عن سرعة الإيجاد ، وعند عامة الفقهاء المراد حقيقة هذه الكلمة ، فإن الله تعالى أجرى سنته في الإيجاد بعبارة الأمر من غير تشبيه ولا تمثيل — هامش الثمانية .

(٥) هو إمام الهدى أبو منصور الماتريدي ، وهو يقول إن كلمة « كن » مجاز عن التكوين لأنه

ظاهر بغير واسطة — هامش الهندية .

(٦) وفي الهندية : ثبت .

الألفاظ لها كانت لازمة لمطلقها إلا أن يقوم الدليل بخلافه ، فكذلك<sup>(١)</sup> معنى طلب المأمور بهذه الصيغة ، ولأن قولنا أمر فعل متعد لازمه ائتمر والمتعدى لا يتحقق بدون اللازم ، فهذا يقتضى أن لا يكون أمراً بدون الائتار ، كما لا يكون كسراً بدون الانكسار ، وحقيقة الائتار بوجود المأمور به إلا أن الوجود لو اتصل بالأمر ولا صنع للمخاطب فيه سقط التكليف ، وهذا لا وجه له ؛ لأن في الائتار للمخاطب ضرب اختيار بقدر ما ينتفى به الجبر ويستحق الثواب بالإقدام على الائتار ، وذلك لا يتحقق إذا اتصل الوجود بصيغة الأمر ، فلم تثبت حقيقة الوجود بهذه الصيغة تحرراً عن القول بالجبر ، فأثبتنا به أكد ما يكون من وجوه الطلب وهو الإلزام ؛ ألا ترى أن بمطلق النهى يثبت أكد ما يكون من طلب الإعدام وهو وجوب الانتهاء ، ولا يثبت الانعدام بمطلق النهى ، وكذلك بالأمر ، لأن إحدى الصيغتين لطلب الإيجاد والأخرى لطلب الإعدام .

ومن فروع هذا الفصل الأمر بعد الحظر ، فالصحيح عندنا أن مطلقه للإيجاب أيضاً لما قررنا أن الإلزام مقتضى هذه الصيغة عند الإمكان إلا أن يقوم دليل مانع . وبمض أصحاب الشافعى يقولون : مقتضاه الإباحة لأنه لإزالة الحظر ومن ضرورته الإباحة فقط فكأن الأمر قال : كنت منعتك عن هذا<sup>(٢)</sup> فرفعت ذلك المنع وأذنت لك فيه . فاستدلوا على هذا بقوله تعالى : « فإذا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ » وبقوله تعالى : « وإذا حللتم فاصطادوا » ولكننا نقول : إباحة الاصطياد للحلال بقوله : « أحل لكم الطيبات » الآية لا بصيغة الأمر مقصوداً به ، وكذلك إباحة البيع بعد الفراغ من الجمعة بقوله : « وأحل الله البيع » لا بصيغة الأمر ، ثم صيغة الأمر ليست لإزالة الحظر ولا لرفع المنع ، بل لطلب المأمور به ، وارتفاع الحظر وزوال المنع من ضرورة هذا الطلب فإنما يعمل مطلق اللفظ فيما يكون موضوعاً له حقيقة .

---

(١) وفي النهاية : وكذلك

(٢) وفي الهندية : عن كذا .

## فصل في بيان مقتضى مطلق الأمر في حكم التكرار

الصحيح من مذهب علمائنا أن صيغة الأمر لا توجب التكرار ولا تحتمله ، ولكن الأمر بالفعل يقتضى أدنى ما يكون من جنسه على احتمال الكل ولا يكون موجِباً<sup>(١)</sup> للكل إلا بدليل . وقال بعض مشايخنا هذا إذا لم يكن معلقاً بشرط<sup>(٢)</sup> ولا مقيداً بوصف فإن كان فقتضاء التكرار بتكرر ما قيد به .

وقال الشافعي مطلقه لا يوجب التكرار ولكن يحتمله والعدد أيضاً إذا اقترن به دليل . وقال بعضهم مطلقه يوجب التكرار إلا أن يقوم دليل يمنع منه ، ويحكى هذا عن المزني ، واحتج صاحب هذا المذهب بحديث أقرع بن حابس رضى الله عنه حيث سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الحج أفى كل عام أم مرة ؟ فقال : « بل مرة ولو قلت في كل عام لوجبت ولو وجبت ماقيم بها » فلو لم تكن صيغة الأمر في قوله حجوا محتملاً للتكرار أو موجِباً له لما أشكل عليه ذلك فقد كان من أهل اللسان ولكان ينكر عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم سؤاله عما ليس من محتملات اللفظ ، فحين اشتغل ببيان معنى دفع الحرج في الاكتفاء بمرة واحدة عرفنا أن موجب هذه الصيغة التكرار .

ثم المرة من التكرار بمنزلة الخاص من العام وموجب العام المموم حتى يقوم دليل الخصوص . وبيان هذا أن قول القائل افعل فطلب الفعل بما هو مختصر من المصدر الذى هو نسبة<sup>(٣)</sup> الاسم وهو الفعل ، وحكم المختصر ما هو حكم المطلق ، والاسم يوجب إطلاقه المموم حتى يقوم دليل الخصوص فكذلك الفعل ؛ لأن للفعل كلا وبعضاً كما للمفعول ، فطلقه يوجب الكل ويحتمله ، ثم الكل لا يتحقق إلا بالتكرار . واعتبروا الأمر بالنهي فكما أن النهى يوجب إعدام النهى عنه عاما فكذلك الأمر يوجب إيجاداه تماماً حتى يقوم دليل الخصوص وذلك يوجب التكرار لاحالة .

(١) أى لا يكون التكرار موجِباً للأمر بطريق الحقيقة — هامش الثمانية .

(٢) نحو قوله : « وإن كنتم جنباً فاطهروا » وقوله « إذا قمتم إلى الصلاة » الآية — هامش الثمانية

(٣) وفي الثمانية والمندبية : يشبه .

وأما الشافعي رحمه الله فاحتج بنحو هذا أيضاً ولكن على وجه يتبين به الفرق بين الأمر والنهي ويثبت به الاحتمال دون الإيجاب ، وذلك أن قوله افعل يقتضي مصدراً على سبيل التنكير أى افعل فعلاً . بيانه في قوله طلق : أى طلق طلاقاً ، وإنما أثبتناه على سبيل التنكير لأن ثبوته بطريق الاقتضاء للحاجة إلى تصحيح الكلام وبالنكر يحصل هذا المقصود فيكون الثابت بمقتضى هذه الصيغة ماهو نكرة في الإثبات والنكرة في الإثبات تخص كقوله تعالى : « فتحرير رقبة » ولكن احتمال التكرار والعدد فيه لا يشكل ؛ لأن ذلك المنكر متعدد في نفسه . ألا ترى أنه يستقيم أن يقرن به على وجه التفسير ، وتقول طلقها اثنتين أو مرتين أو ثلاثاً ويكون ذلك نسباً على التفسير ، ولو لم يكن اللفظ محتملاً له لم يستقيم تفسيره به بخلاف النهى فصيغة النهى عن الفعل تقتضى أيضاً مصدراً على سبيل التنكير أى لاتفعل فعلاً ولكن النكرة في النفي تعم . قال الله تعالى « ولا تطع منهم آثماً أو كفوراً » ومن قال لغيره لاتصدق من مالى يتناول النهى كل درهم من ماله ، بخلاف قوله تصدق من مالى فإنه لا يتناول الأمر<sup>(١)</sup> إلا الأقل على احتمال أن يكون مراده كل ماله ، ولهذا قال إن مطلق الصيغة لا توجب التكرار لأن ثبوت المصدر فيه بطريق الاقتضاء ولا عموم للمقتضى ، يوضحه أن هذه الصيغة أحد أقسام الكلام فتعتبر بسائر الأقسام . وقول ائقائل : دخل فلان الدار إخبار عن دخوله على احتمال أن يكون دخل مرة أو مرتين أو مراراً ، فكذلك قوله ادخل يكون طلب الدخول منه على احتمال أن يكون المراد مرة أو مراراً ، ثم الموجب ما هو المتيقن به دون المحتمل .

وأما الذين قالوا في المعلق بالشرط أو المقيد بالوصف إنه يتكرر بتكرار الشرط والوصف ، استدلوا بالعبادات التي أمر الشرع بها مقيداً بوقت أو مال<sup>(٢)</sup> وبالعبوات التي أمر الشرع بإقامتها مقيداً بوصف<sup>(٣)</sup> أن ذلك يتكرر بتكرار ما قيد به . قال رضي الله عنه : والصحيح عندي أن هذا ليس بمذهب علمائنا رحمهم الله ؛ فإن من قال لامرأته إذا دخلت الدار فأنت طالق لم تطلق بهذا اللفظ إلا مرة وإن تكرر منها الدخول

(١) لفظة الأمر ساقطة من الهندية والعمانية .

(٢) نحو قوله « أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة » كذا بهامش العمانية .

(٣) نحو قوله « الزانية والزاني » هامش العمانية .

ولم تطلق إلا واحدة وإن نوى أكثر من ذلك ، وهذا لأن المعلق بالشرط عند وجود الشرط كالمنجز ، وهذه الصيغة لا تحتل العدد والتكرار عند التنجيز فكذلك عند التعليق بالشرط إذا وجد الشرط ، وإنما يحكى هذا الكلام عن الشافعى رحمه الله فإنه أوجب التيمم لكل صلاة واستدل عليه بقوله تعالى : « إذا قمتم إلى الصلاة » إلى قوله « فتيمموا » وقال ظاهر هذا الشرط يوجب الطهارة عند القيام إلى كل صلاة غير أن النبي صلى الله عليه وسلم لما صلى صلوات يوضوء واحد ترك هذا في الطهارة بالماء لقيام الدليل فبقى حكم التيمم على ما اقتضاه أصل الكلام . وهذا سهو ؛ فالمراد بقوله : « إذا قمتم إلى الصلاة » : أى وأنتم محدثون ، عليه اتفاق أهل التفسير ، وباعتبار إضمار هذا السبب يستوى حكم الطهارة بالماء والتيمم ، وهذا هو الجواب عما يستدلون به من العبادات والعقوبات ، فإن تكررها ليس بصيغة مطلق الأمر ولا بتكرار الشرط بل بتجدد السبب الذى جملة الشرع سبباً موجباً له ؛ ففى قوله تعالى : « أقم الصلاة لدلوك الشمس » أمر بالأداء وبيان للسبب الموجب وهو دلوك الشمس ، فقد جعل الشرع ذلك الوقت سبباً موجباً للصلاة لإظهاراً لفضية ذلك الوقت بمنزلة قول القائل : أدّ الثمن للشراء والنفقة للنكاح يفهم منه الأمر بالأداء والإشارة إلى السبب الموجب لما طوّل بأدائه . ولما<sup>(١)</sup> أشكل على الأقرع بن حابس رضى الله عنه حكم الحج حتى سأل فقد كان من المحتمل أن يكون وقت الحج هو السبب الموجب له يجعل الشرع إياه لذلك بمنزلة الصوم والصلاة ، ومن المحتمل أن يكون السبب ما هو غير متكرر وهو البيت والوقت شرط الأداء والنبي عليه السلام بين له بقوله : « بل مرة » ، أن السبب هو البيت<sup>(٢)</sup> وفى قوله عليه السلام « ولو<sup>(٣)</sup> قلت فى كل عام لوجبت » دليل على أن مطلق الأمر لا يوجب التكرار ؛ لأنه لو كان موجباً له كان الوجوب فى كل عام بصيغة الأمر لا بهذا القول منه ، وقد نص على أنها كانت تجب بقوله لو قلت فى كل عام . . .

ثم الحجة لنا فى أن هذه الصيغة لا توجب التكرار ولا تحتمله أن قوله افعل

(١) وفى الثمانية : ولهذا أشكل .

(٢) أى بيت الله هو سبب لوجوب أداء الحج .

(٣) وفى الأصل والمندية فلو وفى الثمانية ولو .

اطلب فعل معلوم بحركات توجد منه وتنقضى ، وتلك الحركات لا تبقى ولا يتصور عودها إنما التصور<sup>(١)</sup> تجدد مثلها ، ولهذا يسمى تكراراً مجازاً من غير أن يشكل على أحد أن الثانى غير الأول . وبهذا تبين أنه ليس فى هذه الصيغة احتمال العدد ولا احتمال التكرار ، ألا ترى أن من يقول لغيره اشترى عبداً لا يتناول هذا أكثر من عبد واحد ، ولا يحتمل الشراء مرة بعد مرة أيضاً ؟ وكذلك قوله زوجنى امرأة لا يحتمل إلا امرأة واحدة ، ولا يحتمل تزويجاً بعد تزويج إلا أن مابه يتم فعله عند الحركات التى توجد منه<sup>(٢)</sup> له كل وبعض فيثبت بالصيغة اليقين الذى هو الأقل للتيقن به ، ويحتمل الكل حتى إذا نواه عملت نيته فيه ، وليس فيه احتمال العدد أصلاً فلا تعمل نيته فى العدد ، وعلى هذا قلنا إذا قال لامرأته طلقى نفسك أو لأجنبى طلقها إنه يتناول الواحد إلا أن ينوى الثلاث فتعمل نيته ؛ لأن ذلك كل فيما يتم به فعل الطلاق ، ولو نوى ثنتين لم تعمل نيته لأنه مجرد نية العدد إلا أن تكون المرأة أمة فتكون نيته الثنتين فى حقها نية كل الطلاق ، وكذلك لو قال لعبده تزوج يتناول امرأة واحدة إلا أن ينوى ثنتين فتعمل نيته لأنه كل النكاح فى حق العبد لا لأنه نوى العدد ، ولا معنى لما قالوا : إن صحة اقتران العدد والمرات بهذه الصيغة على سبيل التفسير لها دليل على أن الصيغة تحتل ذلك ؛ لأن هذا القران<sup>(٣)</sup> عمله فى تغيير مقتضى الصيغة لا فى التفسير لما هو من محتملات تلك الصيغة بمنزلة اقتران الشرط والبدل<sup>(٤)</sup> بهذه الصيغة . ألا ترى أن قول القائل لامرأته أنت طالق ثلاثاً لا يحتمل وقوع الثنتين به مع قيام الثلاث فى ملكه ، ولا التأخير إلى مدة ، ولو قرن به إلا واحدة إلى شهر أو ثنتين كان صحيحاً وكان عاملاً فى تغيير مقتضى الصيغة لا أن يكون مفسراً لها ؟ ولهذا قلنا إذا قرن بالصيغة ذكر العدد فى الإيقاع يكون الوقوع بلفظ العدد لا بأصل الصيغة<sup>(٥)</sup> حتى لو قال لامرأته طلقتك ثلاثاً أو قال واحدة فأت المرأة قبل ذكر العدد لم يقع شيء .

(١) وفى الهندية : يتصور

(٢) أى من الفاعل وله أى للفعل كل وبعض كذا بهامش المثنائية قلت : وفى الأصل وكذا فى الهندية له منه .

(٣) وفى المثنائية : الاقتران . (٤) وفى الهندية : التبديل .

(٥) وفى نسخة كانت بهامش الهندية : بنفس الصيغة .

فهذا تبين أن عمل هذا القران فى التفسير والتفسير يكون مقررأ للحكم المفسر  
لامغيرأ ، يحقق ما ذكرناه أن قول القائل اضرب أى اكتسب ضربأ ، وقوله طلق  
أى أوقع طلاقأ ، وهذه صيغة فرد<sup>(١)</sup> فلا تحتمل الجمع ولا توجبه ، وفى التكرار والعدد  
جمع لاحالة والمغايرة بين الجمع والفرد على سبيل المضادة ، فكما أن صيغة الجمع لا تحتمل  
الفرد حقيقة ، فكذا<sup>(٢)</sup> صيغة الفرد لا تحتمل الجمع حقيقة بمنزلة الاسم الفرد نحو قولنا  
زيد لا يحتمل الجمع والعدد ، فالبعض<sup>(٣)</sup> مما تتناوله هذه الصيغة فرد صورة ومعنى ،  
وكل<sup>(٤)</sup> فرد من حيث الجنس معنى ، فإنك إذا قابلت هذا الجنس بسائر الأجناس كان  
جنساً واحداً وهو جمع صورة فعند عدم النية لا يتناول إلا الفرد صورة ومعنى ، ولكن  
فيه احتمال الكل لكون ذلك فرداً معنى بمنزلة الإنسان فإنه فرد له أجزاء وأباض ،  
والطلاق أيضاً فرد جنساً وله أجزاء وأباض فتعمل نية الكل فى الإيقاع ولا تعمل  
نية الثنتين أصلاً ؛ لأنه ليس فيه معنى الفردية صورة ولا معنى فلم يكن من محتملات  
الكلام أصلاً ، وعلى هذا الأصل تخرج أسماء الأجناس ما يكون منها فرداً صورة  
أو حكماً . أما الصورة فكالماء والطعام إذا حلف لا يشرب ماء أو لا يأكل طعاماً  
يبحث بأدنى ما يتناوله الاسم على احتمال الكل حتى إذا نوى ذلك لم يبحث أصلاً .  
ولو نوى مقداراً من ذلك لم تعمل نيته لخلو النوى عن صيغة الفردية صورة ومعنى ،  
والفرد حكماً كاسم النساء إذا حلف لا يتزوج النساء فهذه صيغة الجمع ولكن جعلت  
عبارة عن الجنس مجازاً ؛ لأننا لو جعلناها جمعاً لم يبق لحرف اللام الذى هو للمعهود فيه  
فائدة ، ولو جعلناه جنساً كان حرف المهد فيه معتبراً فإنه يتناول المعهود من ذلك  
الجنس ويبقى معنى الجمع معتبراً فيه أيضاً باعتبار الجنس ، فيتناول أدنى ما ينطلق عليه  
اسم الجنس على احتمال الكل حتى إذا نواه لم يبحث قط ، وعلى هذا لو حلف لا يشتري  
العبيد ، أو لا يكلم بنى آدم ، أو وكل وكيلاً بأن يشتري له الثياب فإن التوكيل صحيح  
بخلاف ما لو وكله بأن يشتري له أثواباً على ما بيناه فى الزيادات<sup>(٥)</sup> .

(١) كذا فى الأصل والظاهر أن قوله وهذه ليس بصواب ، والله أعلم .

(٢) وفى المنأية : فكذلك . (٣) وفى الأصل : والبعض .

(٤) وفى الهندية : كله . (٥) أى فى شرح الزيادات .



وحكى عن عيسى بن أبان رحمه الله أنه كان يقول : سيفه مطلق الأمر فيما له نهاية معلومة تحتل التكرار وإن كان لا يوجه إلا بالدليل ، وفيما ليست له نهاية معلومة لا تحتل التكرار لأن فيما لانهاية له يعلم يقيناً أن المخاطب لم يرد الكل فإن ذلك ليس في وسع المخاطب ولا طريق له إلى معرفته ، وهذا نحو قوله : صم وصل ، فليس لهذا المجلس من الفعل نهاية معلومة وإنما يعجز العبد عن إقامته بموته ، ففرغنا يقيناً أن المراد بهنا الخطاب الفرد منه خاصة ؛ وأما فيما له نهاية معلومة كالطلاق والعدة فالكل من محتملات الخطاب ، وذلك تارة يكون بتكرار التخليق ، وتارة يكون بالجمع بين التخليقات في اللفظ فيكون سيفه الكلام محتملاً له كله . وخرج على هذا الأصل قول الرجل لامرأته : أنت طالق للسنة أو للعدة فإنه يحتمل نية الثلاث في الإيقاع جملة واحدة ، ونية التكرار في أن ينوى وقوع كل تطليقة في طهر على حدة . وفيما<sup>(١)</sup> قرناه من الكلام دليل على ضعف ما ذهب إليه إذا تأملت . والكلام في مقتضى سيفه الفرد دون ما إذا قرن به ما يدل على التفسير من قوله للسنة أو للعدة .

واستدل الجصاص رحمه الله على بطلان قول من يقول إن مطلق سيفه<sup>(٢)</sup> الأمر تقتضى التكرار فقال : بالامتنال مرة واحدة يستجيز كل أحد أن يقول إنه أتى بالمأمور به ، وخرج عن موجب الأمر وكان مصيباً في ذلك ، فلو كان موجب التكرار لكان آتياً ببعض المأمور به ، ولا معنى لقول من يقول : فإذا أتى به ثانياً وثالثاً يقال أيضاً في العادة أتى بالمأمور به ؛ لأن قائل هذا لا يكون مصيباً في ذلك في الحقيقة ، فإن الخطاب في المرة الثانية متطوع من عنده بمثل ما كان مأموراً به لا أن يكون آتياً بالمأمور به ، بمنزلة المصلى أربع ركعات في الوقت بعد صلاة الظهر يكون متطوعاً بمثل ما كان مأموراً به إلا أن الذي يسميه<sup>(٣)</sup> آتياً بالمأمور به إنما يسميه بذلك توسعاً ومجازاً ، فلهذا لانسميه كاذباً ، والله أعلم .

(١) وفي الثمانية والهندية : وما قرناه من الكلام .

(٢) نسخة الثمانية لفظ سيفه ساقط .

(٣) وفي الهندية : تسميه .

## فصل في بيان موجب الأمر في حكم الوقت

الأمر نوعان : مطلق عن الوقت ، ومقيد به ، فنبدأ ببيان المطلق :

قال رضى الله عنه : والذي يصح<sup>(١)</sup> عندي فيه من مذهب علمائنا رحمهم الله أنه على التراخي فلا يثبت حكم وجوب الأداء على الفور بمطلق الأمر ، نص عليه في الجامع فقال فيمن نذر أن يمتكف شهراً : يمتكف أى شهر شاء ، وكذلك لو نذر أن يصوم شهراً . والوفاء بالنذر واجب بمطلق الأمر . وفي كتاب الصوم أشار في قضاء رمضان إلى أنه يقضى متى شاء ، وفي الزكاة وصدقة الفطر والمشر المذهب معلوم في أنه لا يصير مفراطاً بتأخير الأداء وأن له أن يبعث بها إلى قراء قرابته في بلدة أخرى . وكان أبو الحسن الكرخي رحمه الله يقول مطلق الأمر يوجب الأداء على الفور ، وهو الظاهر من مذهب الشافعي رحمه الله فقد ذكر في كتابه : إنا استدللنا بتأخير رسول الله صلى الله عليه وسلم الحج مع الإمكان على أن وقته موسع ، وهذا منه إشارة إلى أن موجب مطلق الأمر على الفور حتى يقوم الدليل . وبعض أصحاب الشافعي يقول<sup>(٢)</sup> هو موقوف على البيان لأنه ليس في الصيغة ما ينيء عن الوقت فيكون مجزئاً في حقه ، وهذا فاسد جدا فإنهم يوافقونا<sup>(٣)</sup> على ثبوت أصل الواجب<sup>(٤)</sup> بمطلق الأمر ، وذلك يوجب الأداء عند الإمكان ولا إمكان إلا بوقت فثبت بدليل الإشارة إلى الوقت بهذا الطريق . ثم بهذا الكلام يستدل الكرخي فيقول : وقت الأداء ثابت بمقتضى الحال<sup>(٥)</sup> ومقتضى الحال دون مقتضى اللفظ ، ولا عموم لمقتضى اللفظ فكذلك لا عموم لما ثبت بمقتضى الحال ، وأول أوقات إمكان الأداء مراد بالاتفاق حتى لو أدى فيه كان ممثلاً للأمر فلا يثبت ما بعده مراداً إلا<sup>(٦)</sup> بدليل ، يوضحه أن التخيير ينتفي بمطلق الأمر بين الأداء والترك

(١) وفي النهاية والهندية : صح .

(٢) وفي النهاية : قال .

(٣) وفي الهندية : توافقوا .

(٤) وفي الهندية : أصل الوجوب .

(٥) مقتضى الحال ما يكون دليل ثبوته الحال كقول الرجل لامرأته طلق نفسك فقالت فعلت

يصير بدلالة الحال كأنها قالت طلقت — هامش النهاية .

(٦) وفي النهاية والهندية : بالدليل .

فيثبت هذا الحكم وهو انتفاء التخيير في أول أوقات<sup>(١)</sup> إمكان الأداء كما ثبت حكم الوجوب ، والتفويت حرام بالاتفاق ، وفي هذا التأخير تفويت لأنه لا يدرى أيقدر على الأداء في الوقت الثاني أو لا يقدر ؟ وبالإحتمال الثاني<sup>(٢)</sup> لا يثبت التمكن من الأداء على وجه يكون معارضاً للمتيقن به فيكون تأخيرها عن أول أوقات الإمكان<sup>(٣)</sup> تفويتاً ، ولهذا استحسّن ذمه<sup>(٤)</sup> على ذلك إذا عجز عن الأداء ، ولأن الأمر بالأداء يفيدنا العلم بالمصلحة في الأداء ، وتلك المصلحة تختل باختلاف الأوقات ، ولهذا جاز النسخ في الأمر والنهي ، وبمطلق الأمر يثبت العلم بالمصلحة في الأداء في أول أوقات الإمكان ولا يثبت التيقن به فيما بعده . ثم المتعلق بالأمر اعتقاد الوجوب وأداء الواجب ، وأحدهما وهو الاعتقاد يثبت بمطلق الأمر للحال فكذلك الثاني ، واعتبر الأمر بالنهي ، والانهاء الواجب بالنهي يثبت على الفور فكذلك الائتار الواجب بالأمر . وحجتنا في ذلك أن قول القائل لعبده<sup>(٥)</sup> افعل كذا الساعة يوجب الائتار على الفور ، وهذا أمر مقيد ، وقوله افعل مطلق وبين المطلق والمقيد مغايرة على سبيل المناقاة فلا يجوز أن يكون حكم المطلق ما هو حكم المقيد فيما يثبت التقييد به<sup>(٦)</sup> ؛ لأن في ذلك إلغاء صفة الإطلاق وإثبات التقييد من غير دليل ، فإنه ليس في الصيغة ما يدل على التقييد في وقت الأداء ، فإثباته يكون زيادة وهو نظير تقييد المحل ؛ فإن من قال لعبده تصدق بهذا الدرهم على أول فقير يدخل ، يلزمه أن يتصدق على أول من يدخل إذا كان فقيراً ، ولو قال تصدق بهذا الدرهم لم يلزمه أن يتصدق به على أول فقير يدخل وكان له أن يتصدق به على أي فقير شاء ، لأن الأمر مطلق فتعيين المحل فيه يكون زيادة ، والدليل عليه أنه يتحقق الامتثال بالأداء في أي جزء عيه من أوقات الإمكان في عمره ، ولو تعين للأداء الجزء الأول لم يكن ممثلاً بالأداء بعده ، وفي اتفاق الكل

(١) وفي الهندية : أول وقت .

(٢) لفظ ( الثاني ) ساقط من العثمانية .

(٣) عبارة نسخة العثمانية والهندية : أحوال الإمكان .

(٤) كذا في الأصول والظاهر أنه استحقق الذم ، والله أعلم .

(٥) وفي العثمانية : لغيره .

(٦) وفي الهندية : ثبت التقييد فيه .

على أنه مؤدى<sup>(١)</sup> الواجب متى أداه لإيضاح لما قلنا . وبهذا تبين فساد ما قال إن المصلحة في الأداء غير معلوم إلا في أول أوقات الإمكان فإن المطالبة بالأداء وامتنال الأمر لا يحصل إلا به ؛ ألا ترى أن بعد الانتساخ لا يبقى ذلك ؟ فمرفنا أن بمطلق الأمر يصير معنى المصلحة في الأداء معلوماً له في أي جزء أداه من عمره ما لم يظهر ناسخه ، والتفويت حرام كما قال إلا أن الفوات لا يتحقق إلا بموته وليس في مجرد التأخير تفويت لأنه متمكن من الأداء في كل جزء<sup>(٢)</sup> يدركه من الوقت بعد الجزء الأول حسب تمكنه في الجزء الأول ، وموت الفجأة نادر ، وبناء الأحكام على الظاهر دون النادر .

فإن قيل : فوق الموت غير معلوم له وبالإجماع بعد التمكن من الأداء إذا لم يؤد حتى مات يكون مفرطاً مغفوتاً آثماً فيما صنع فيه يتبين أنه لا يسمه التأخير . قلنا الوجوب ثابت بعد الأمر ، والتأخير في الأداء مباح له بشرط أن لا يكون تفويتاً ، وتقيد المباح بشرط فيه خطر مستقيم في الشرع كالرعي إلى الصيد مباح بشرط أن لا يصيب آدمياً ، وهذا لأنه متمكن من ترك هذا الترخص بالتأخير ولا ينكر كونه مندوباً للسارعة<sup>(٣)</sup> إلى الأداء . قال الله تعالى « فاستبِقُوا الخيرات » قلنا بأنه يتمكن<sup>(٤)</sup> من البناء<sup>(٥)</sup> على الظاهر من التأخير مادام يرجو أن يبقى حياً عادة ، وإن مات كان مفرطاً لتمكنه من ترك الترخص بالتأخير . ثم هذا الحكم إنما يثبت فيما لا يكون مستغرقاً لجميع العمر فأما ما يكون مستغرقاً له فلا يتحقق فيه هذا المعنى ، واعتقاد الوجوب مستغرق جميع العمر ، وكذلك الانتهاء الذي هو موجب النهي يستغرق جميع العمر . فأما أداء الواجب فلا يستغرق<sup>(٦)</sup> جميع العمر فلا يتعين للأداء جزء من العمر إلا بدليل ؛ فإن جميع العمر في أداء هذا الواجب بجميع وقت الصلاة لأداء الصلاة وهناك لا يتعين الجزء الأول من الوقت للأداء فيه على وجه لا يسمه التأخير عنه ، فكذلك ههنا .

ومن أصحابنا من جعل هذا الفصل على الخلاف المشهور<sup>(٧)</sup> بين أصحابنا في الحج

- 
- (١) وفي الثمانية مؤد للواجب ، وفي الهندية أن مؤدى الواجب متى أداه كان ممثلاً لإيضاح .  
 (٢) وفي الأصل هنا ويدركه بزيادة واو وليست في الهندية وهو الصواب ولما عبت من الأصل .  
 (٣) وفي الثمانية والهندية : إلى السارعة .  
 (٤) وفي الثمانية : متمكن .  
 (٥) وفي الهندية : من الأداء على الظاهر في التأخير .  
 (٦) وفي الثمانية والهندية : لا يستغرق .  
 (٧) وفي الثمانية والهندية : المروف .

أنه على الفور أم على التراخي؟ قال رضى الله عنه : وعندي أن هذا غلط من قائله ؛ فالأمر بأداء الحج ليس بمطلق بل هو موقت بأشهر الحج وهى شوال وذو القعدة وعشر من ذى الحجة ، وقد بينا أن المطلق غير المقيد بوقت ، ولا خلاف أن وقت أداء الحج أشهر الحج . ثم قال أبو يوسف رحمه الله : تتمين أشهر الحج من السنة الأولى للأداء إذا تمكن منه ، وقال محمد رحمه الله لا تتمين ويسعه التأخير ، وعن أبي حنيفة رضى الله عنه فيه روايتان : فمحمد يقول الحج فرض العمر ووقت أدائه أشهر الحج من سنة من سنى العمر وهذا الوقت متكرر فى عمر المخاطب فلا يجوز تعيين أشهر الحج من السنة الأولى إلا بدليل ، والتأخير عنها لا يكون تفويتاً بمنزلة تأخير قضاء رمضان . وتأخير صوم الشهرين فى الكفارة ، فالأيام والشهور تتكرر فى العمر ولا يكون مجرد التأخير فيها تفويتاً فكذلك الحج ، ألا ترى أنه متى أدى كان مؤدياً للمأمور . وأبو يوسف يقول أشهر الحج من السنة الأولى بعد الإمكان متمين الأداء<sup>(١)</sup> لأنه فرد فى هذا الحكم لا مضاحم له ، وإنما يتحقق التعارض وينعدم التعمين باعتبار المراحة ، ولا يدرى أنه هل يبقى إلى السنة الثانية ليكون أشهر الحج منها من جملة عمره أم لا ؟ ومعلوم أن المحتمل لا يمارض المتحقق ، فإذا ثبت انتفاء المراحة كانت هذه الأشهر متمينة للأداء فالتأخير عنها يكون تفويتاً كتأخير<sup>(٢)</sup> الصلاة عن الوقت ، والصوم عن الشهر إلا أنه إذا بقى حياً إلى أشهر الحج من السنة الثانية فقد تحققت المراحة الآن وتبين أن الأولى لم تكن متمينة فلهذا كان مؤدياً فى السنة الثانية وقام أشهر الحج من هذه السنة مقام الأولى فى التعمين ؛ لأنه لا يتصور الأداء فى وقت ماض ، ولا يدرى أبقى بمد هذا أم لا ؟ وهذا بخلاف الأمر المطلق فبالتأخير<sup>(٣)</sup> عن أول أوقات الإمكان لا يزول تمكنه من الأداء هناك ، وههنا يزول تمكنه من الأداء بمضى يوم عرفة إلى أن يدرك هذا اليوم من السنة الثانية ولا يدرى أيدركه أم لا ؟ وبخلاف قضاء رمضان فتأخيره عن اليوم الأول لا يكون تفويتاً أيضاً لتمكنه منه فى اليوم الثانى ، ولا يقال بمضى الليل يزول تمكنه ، ثم لا يدرى أيدرك اليوم الثانى أم لا ؟ لأن الموت فى ليلة واحدة قبل

(١) وفى الهندية : متمين للأداء .

(٢) وفى الهندية : كتأخير الصلاة .

(٣) وفى الأصل : فالتأخير عن .

ظهور علاماته يكون فجأة وهو نادر ولا يبنى الحكم عليه ، وإنما يبنى على الظاهر ، بمنزلة موت المفقود ، فإنه إذا لم يبق أحد من أقرانه حيًّا يحكم بموته باعتبار الظاهر ؛ لأن بقاءه بعد موت أقرانه نادر ، فأما موته في سنة لا يكون نادراً ، فيثبت احتمال الموت والحياة في هذه المدة على السواء ؛ فلهذا كان التأخير تفويتاً ، وعلى هذا صوم الكفارة ، والتأخير هناك لا يكون تفويتاً لأن تمكنه من الأداء لا يزول بمضى بعض الشهور .

فأما النوع الثاني<sup>(١)</sup> وهو الموقت فإنه ينقسم على ثلاثة أقسام : فالأول ما يكون الوقت ظرفاً للواجب بالأمر ولا يكون معياراً ، والثاني ما يكون الوقت معياراً له ، والثالث ما هو مشكل مشتبّه .

فنبداً ببيان القسم الأول وذلك وقت الصلاة فإن الله تعالى قال : « إن الصلاة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً » ثم الوقت يكون ظرفاً للأداء وشرطاً له وسبباً للوجوب ؛ وبيان<sup>(٢)</sup> أنه ظرف للأداء لصحته في أي جزء من أجزاء الوقت أدّى ، وهذا لأن الصلاة عبادة معلومة بأركانها ، فإذا لم يطوّل أركانها يصير مؤدياً في جزء قليل من الوقت ، فإذا طوّل منها ركناً يخرج الوقت قبل أن يصير مؤدياً لها ، ففرقنا أن الوقت ليس بمعيار ولكنه ظرف للأداء وهو شرط أيضاً . فالأداء إنما يتحقق في الوقت والتأخير عنه يكون تفويتاً ، ومعلوم أن الأداء بأركان يتحقق من المؤدى قبل خروج الوقت ، ففرقنا أن خروج الوقت مفوت باعتبار أنه يفوت به شرط الأداء . وبيان أنه سبب للوجوب أنه لا يجوز تعجيلها قبله ، وأن الواجب تختلف صفته باختلاف الأوقات ، فهذا علامة كون الوقت سبباً لوجوبها ، فأما ما هو الدليل على ذلك نذكره في بيان أسباب الشرائع في موضعه ، ثم لا يمكن جعل جميع الوقت سبباً للوجوب ؛ لأنه ظرف للأداء ، فلو جعل جميع الوقت سبباً لحصل الأداء قبل وجود السبب أولاً يتحقق الأداء ، فيما هو ظرف للأداء ؛ فإن شهود جميع الوقت لا يكون إلا بعد مضي الوقت ، فلا بد أن يحمل جزء من الوقت سبباً للوجوب ؛ لأنه ليس بين الكل<sup>(٣)</sup> والجزء الذي هو أدنى

(١) وفي الأحمدية : والنوع وفي الهندية الواو ساقطة وفي العثمانية : فأما فأثبتناه في الأصل .

(٢) كذا في النسخ الثلاثة والظاهر أنه بيان ، والله أعلم .

(٣) وفي الهندية : ليس من الكل .

مفقار معلوم ، وإذا تقرر هذا قلنا الجزء الأول من الوقت سبب للوجوب فبادراكه يثبت حكم الوجوب وصحة أداء الواجب .

هذا معنى ما نقل عن محمد بن شجاع رحمه الله : أن الصلاة تجب بأول جزء من الوقت وجوباً موسماً وهو الأصب . وأكثر العراقيين من مشايخنا ينكرون هذا ويقولون الوجوب لا يثبت في أول الوقت وإنما يتعلق الوجوب بآخر الوقت ، ويستدلون على ذلك بما لوحضت المرأة في آخر الوقت فإنها لا يلزمها قضاء تلك الصلاة إذا طهرت ، والقيم إذا سافر في آخر الوقت يصلي صلاة للمسافرين ، ولو ثبت الوجوب بأول جزء من الوقت لكان المعتبر حاله عند ذلك ، وكذلك لو مات في الوقت لقي الله ولا شيء عليه ، ولو ثبت الوجوب في أول الوقت لكانت الرخصة في التأخير بعد ذلك مقيدة بشرط ألا يفوته كما بينا في الأمر المطلق .

ثم اختلف هؤلاء في صفة المؤدى في أول الوقت ، فمنهم من يقول هو نفل يمنع لزوم الفرض إياه في آخر الوقت إذا كان على صفة يلزمه الأداء فيها بحكم الخطاب ، قال لأنه يتمكن<sup>(١)</sup> من ترك الأداء في أول الوقت لا إلى بدل ، وهذا حد النفل ولكن بأدائه يحصل ما هو المطلوب وهو إظهار فضيلة الوقت فيمنع لزوم الفرض إياه في آخر الوقت ، أو يغير صفة ذلك المؤدى حين<sup>(٢)</sup> أدرك آخر الوقت ، بمنزلة مصلي الظهر في بيته يوم الجمعة إذا شهد الجمعة مع الإمام تنغير صفة المؤدى قبلها فيصير نفلاً بعد أن كان فرضاً ، وهذا غلط بين ، فإنه لا تتأدى له هذه الصلاة إلا بنية الظهر ، والظهر اسم للفرض دون النفل ، ولو نوى النفل كان مؤدياً للصلاة ، ولا يمنع ذلك لزوم الفرض إياه في آخر الوقت ، ولا تنغير صفة المؤدى<sup>(٣)</sup> إلى صفة الفرضية ، وهذا لأن باعتبار آخر الوقت يجب الأداء ، وليس لوجوب الأداء أثر في المؤدى فكيف يكون متغيراً صفة المؤدى ومن يقول بهذا القول لا يجد بداً من أن يقول إذا أدت الجمعة في أول الوقت كان المؤدى نفلاً والتنفل بالجمعة غير مشروع ، وفي قول النبي<sup>(٤)</sup> صلى الله عليه وسلم

(١) وفي الثمانية : متمكن .

(٢) وفي الهندية : حتى أدرك

(٣) لأن وجوب الأداء ثابت بطريق الجبر والمؤدى حاصل بفعله — كذا بهامش الثمانية .

(٤) وفي الثمانية : رسول الله عليه السلام .

« وإن أول وقت الظهر حين تزول الشمس » ما يطل ما قالوا ؛ لأن المراد وقت الأداء ووقت الوجوب ، فلي ما قال هذا القائل لا يكون هذا وقت الوجوب ولا وقت أداء الظهر فهو مخالف للنص .

ومنهم من قال المؤدى فى أول الوقت موقوف على ما يظهر من حاله فى آخر الوقت ، وهكذا القول<sup>(١)</sup> فى الزكاة إذا عجلها قبل الحول ، واستدل عليه بما قال محمد رحمه الله فى الزادات : إذا عجل شاة أربعين<sup>(٢)</sup> ودفعتها إلى الساعى ثم تم الحول وفى يده ثمان وثلاثون فله أن يسترد المدفوع من الساعى ، وإن كان الساعى تصدق به كان تطوعاً له ، ولو تم الحول وفى يده تسع وثلاثون وجبت عليه الزكاة إذا كان المؤدى قائماً فى يد الساعى بعينه وجاز عن الزكاة ، وهذا ضعيف أيضاً ، فالأداء لا يصح إلا بنية الظهر والظهر اسم للفرض خاصة ، ولو نوى الفرض صححت نيته ، ولو نوى التفعل لم تصح نيته فى حق أداء الفريضة ، فلو كان حكم المؤدى التوقف لاستوت فيه النيتان ، ولتأدى بمطلق نية الصلاة ، والقول بالتوقف فى فعل قد أمضاء لا يكون قوياً فى الصلاة والزكاة جميعاً ، وكان الكرخى رحمه الله يقول : المؤدى فرض على أن يكون الوجوب متعلقاً بآخر الوقت أو بالفعل ؛ لأن الوجوب إنما لا يثبت بأول الوقت لانعدام الدليل المعين لذلك الجزء فى كونه سيئاً وبفعل الأداء يحصل التمين ، فيكون المؤدى واجباً ، بمنزلة مالو باع قفيزاً من صبرة يتمين البيع فى قفيز بالتسليم ، ولو أدى شاة من أربعين فى الزكاة يتمين المؤدى واجباً بالأداء ، والحادث باليمين إذا كفر بأحد الأشياء يتمين ذلك واجباً بأدائه ، وهذا فى الحقيقة رجوع إلى ما قلنا ، ففى هذه الفصول الوجوب ثابت بأصل السبب قبل تعين الواجب بالأداء فكذلك هنا الوجوب ثابت بإدراك الجزء الأول من الوقت والتمين يحصل بالأداء ، وهذا لأنه لا يمكن إثبات حكم الوجوب بعد الأداء مقصوراً على الحال ؛ لأنه إنما يجب على المرء ما يفعله لا ما قد فعله ، وإذا تقدم الوجوب على الفعل ضرورة يتحقق به ما قلنا أن الوجوب وصحة الأداء يثبت بالجزء الأول من الوقت . ثم قال الشافعى رحمه الله : لما تقرر الوجوب لزمه الأداء على وجه لا يتغير بتغير حاله بعد ذلك بعارض من حيض أو سفر ، وقلنا

(١) وفى الثانية : بهول .

(٢) كذا فى الأصل وكذا فى الثانية وسقطت من الهندية هنا ورقة والظاهر أنه من أربعين فسقطت من ، واهة أعلم .



محن : الأداء إنما يجب بالطلب ، ألا ترى أن الريح إذا هبت بثوب إنسان وألقته في حجر غيره فالثوب ملك لصاحبه ولا يجب على من في حجره أداؤه إليه قبل طلبه ، لأن حصوله في حجره كان بغير صنمه ؟ فكذلك ههنا الوجوب تسببه كان جبراً إذ<sup>(١)</sup> لا صنع للعبد فيه وإنما يلزمه أداء الوجوب عند طلب من له الحق وقد خيره من له الحق في الأداء ما لم يتضيق الوقت ، يقرره أن وجوب الأداء لا يتصل بثبوت حكم الوجوب لا محالة ، فإن البيع بضمن مؤجل يوجب الثمن في الحال ، إذ لو كان وجوب الثمن متأخراً إلى مضي الأجل لم يصح البيع ، ثم وجوب الأداء يكون متأخراً إلى حلول الأجل فههنا أيضاً وجوب الأداء يتأخر إلى توجه المطالبة ، وذلك باعتبار استطاعة تكون مع الفعل<sup>(٢)</sup> قبل فعل الأداء لم تثبت المطالبة على وجه ينقطع به الخيار ، والدليل عليه أن التأثم والمنمى عليه في جميع الوقت يثبت حكم الوجوب في حقهما ، ثم الخطاب بالأداء يتأخر إلى ما بعد الاقتراب والإفاقة .

والحاصل أنه يتعين للسببية الجزء الذي يتصل به الأداء من الوقت ، فإن اتصل بالجزء الأول كان هو السبب وإلا تنتقل السببية إلى آخر الجزء الثاني ثم إلى الثالث هكذا لمعنيين : أحدهما أن في المجاوزة عن الجزء الذي يتصل به الأداء في جملة سبباً لا ضرورة<sup>(٣)</sup> وليس بين الأدنى والكل مقدار يمكن الرجوع إليه ، والثاني أنه إذا لم يتصل الأداء بالجزء الذي تتعين به السببية يكون<sup>(٤)</sup> تقويتاً ، كما إذا لم يتصل الأداء بالجزء الأخير من الوقت يكون تقويتاً حتى يصير ديناً في الزمة ولا وجه لجملة مفوتاً ما بقي الوقت<sup>(٥)</sup> ؛ لأن الشرع خيره في الأداء ، ففرقنا أن هذا المعنى تخيير له في نقل السببية من جزء إلى جزء ما بقي الوقت واسماً يبقى هذا الخيار له فلا يكون مفزطاً ؛ ولهذا لا يلزمه شيء إذا مات ، ولا إذا حاضت المرأة ، لأن الانتقال يتحقق في حقها لبقاء خيارها ، والجزء الذي تدركه من الوقت بعد الحيض لا يوجب عليها الصلاة ، والجزء الذي يدركه المسافر بعد ما صار مسافراً لا يوجب عليه إلا ركعتين .

(١) وفي الثانية بدون إذ .

(٢) لأن وجوب الأداء لا يكون بدونه القدرة لكونه تكليف عاجز والقدرة لا تكون إلا مع الفعل فلم يكن قبل فعل الأداء مطالبا به على وجه يقطع الخيار — كذا بهامش الثانية .

(٣) وفي الثانية بدون لا فإنها مشطوبة من الخط بعد كتابتها .

(٤) وفي الثانية : كان .

(٥) كذا في الثانية ، وفي الأصل : الواجب بذلك الوقت .

متناول لمن عارضوا به ، وقد كانوا أهل اللسان فأعرض عن جوابهم امتثالا بقوله تعالى : « وإذا سمعوا اللغو أعرضوا عنه » ثم بين الله تعالى تمنعهم فيما عارضوا به بقوله : « إن الذين سبقت لهم منا الحسنى أولئك عنها مبعدون » ومثل هذا الكلام يكون ابتداء كلام هو حسن وإن لم يكن محتاجا إليه في حق من لا يتعنت ، وإنما كلامنا فيما يكون محتاجاً إليه من البيان ليقف به على ماهو المراد . والذي يوضح تعنت القوم أنهم كانوا يسمونه مرة ساحراً ومرة مجنوناً وبين الوصفين تناقض بين ، فالساحر من يكون حاذقاً في عمله حتى يلبس على العقلاء ، والمجنون من لا يكون مهتدياً إلى الأعمال والأقوال على ما عليه أصل الوضع ، ولكنهم لشدة الحسد كانوا يتمتتون وينسبونونه إلى ما يدعو إلى تنفير الناس عنه من غير تأمل في التحرز عن التناقض واللغو . فأما قصة بقرة بنى إسرائيل فنقول : كان ذلك بياناً بالزيادة<sup>(١)</sup> على النص وهو يعدل النسخ عندنا والنسخ إنما يكون متأخراً عن أصل الخطاب ، وإلى هذا أشار ابن عباس رضى الله عنهما فقال : لو أنهم عمدوا إلى أى بقرة كانت فذبجوها لأجزأت عنهم ولكنهم شددوا فشدد الله عليهم . فدل أن الأمر الأول قد كان فيه تخفيف وأنه قد انتسخ ذلك بأمر فيه تشديد عليهم . فأما قوله : « ولذى القربى » فقد قيل إنه مشترك يحتمل أن يكون المراد قربي النصره ، ويحتمل أن يكون المراد قربي القرابة ، فلهذا سأل عثمان وجبير بن مطعم رضى الله عنهما رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك وبين لهما رسول الله صلى الله عليه وسلم أن المراد قربي النصره . أو نقول : قد علمنا أنه ليس المراد من يناسبه إلى أقصى أب فإن ذلك يوجب دخول جميع بنى آدم فيه ولكن فيه إشكال أن المراد من يناسبه بأبيه خاصة أو بجدّه أو أعلى من ذلك ، فبين رسول الله عليه السلام أن المراد من يناسبه إلى هاشم ، ثم ألحق بهم بنى المطلب لانضمامهم إلى بنى هاشم في القيام بنصرته في الحاهلية والإسلام ، فلم يكن هذا البيان من تخصيص العام في شيء ، بل هذا بيان المراد في العام الذي يتعذر فيه القول بالعموم ، وقد بينا أن مثل هذا العام في حكم العمل به كالمجمل كما في قوله : « وما يستوى الأعمى والبصير » فيكون البيان تفسيراً له فلهذا صح متأخراً . فأما تقييد حكم الميراث بالموافقة في الدين

---

(١) وفي الهندية : للزيادة .

فهو زيادة على النص وهو يعدل النسخ عندنا فلا يكون بياناً محضاً . فأما قصر حكم تنفيذ الوصية على الثلث وجوباً قبل الميراث فيحتمل أن السنة المبينة له كانت قبل نزول آية الميراث<sup>(١)</sup> فيكون ذلك بياناً مقارناً لما نزل في حقنا باعتبار المعنى ؛ فإنه لما سبق علمنا بما نزل كان من ضرورته أن يكون مقارناً له . فأما البيان المتأخر في الأزمان فهو نسخ ونحن لا ندعى ، لا هذا فإننا نقول إنما يكون دليل الخصوص بياناً محضاً إذا كان متمسلاً بالعام ، فأما إذا كان متأخراً عنه يكون نسخاً . فتبين أن ما استدلل به من الحجة هولنا عليه . وسنقرره في باب النسخ إن شاء الله تعالى .

### فصل في بيان التغيير والتبديل

أما بيان التغيير : هو الاستثناء ، كما قال تعالى : « فلبث فيهم ألف سنة إلا خمسين عاماً » فإن الألف اسم موضوع لعدد معلوم فما يكون دون ذلك العدد يكون غيره لإحالة ، فلولا الاستثناء لكان العلم يقع لنا بأنه لبث فيهم ألف سنة ، ومع الاستثناء إنما يقع العلم لنا بأنه لبث فيهم تسعمائة وخمسين عاماً ، فيكون هذا تغييراً لما كان مقتضى مطلق تسمية الألف .

وبيان التبديل : هو التعليق بالشرط ، كما قال الله تعالى : « فإن أرضعن لكم فآتوهن أجورهن » فإنه يتبين به أنه لا يجب إيتاء الأجر بعد العقد إذا لم يوجد الإرضاع ، وإنما يجب ابتداء عند وجود الإرضاع ، فيكون تبديلاً لحكم وجوب أداء البذل بنفس العقد . وإنما سمينا كل واحد منهما بهذا الاسم لما ظهر من أثر كل واحد منهما ؛ فإن حد البيان غير حد النسخ ؛ لأن البيان إظهار حكم الحادثة عند وجوده ابتداء ، والنسخ رفع للحكم بعد الثبوت ، وعند وجود الشرط يثبت الحكم ابتداء ولكن بكلام كان سابقاً على وجود الشرط تكليماً به إلا أنه لم يكن موجباً حكمه إلا عند وجود الشرط ، فكان بياناً من حيث إن الحكم ثبت عند وجوده ابتداء ، ولم يكن نسخاً صورة من حيث إن النسخ هو رفع الحكم بعد ثبوته في محله ، فكان تبديلاً من حيث إن مقتضى قوله لعبده أنت حر نزول العقق

(١) في البهائية والهندية : المواريث .

ومن حكمه أنه لا يتأدى إلا بالنية لأن صرف ما هو حقه من النافع إلى أداء الواجب عليه لا يكون إلا بالنية .

ومن حكمه اشتراط تمييز النية فيه ، لأن منافعه لما بقيت على صفة يصلح لأداء فرض الوقت وغيره من الصلوات بها لم يتمين فرض الوقت ما لم يعينه بالنية ، واشتراط تمييز الوقت لإصابة فرض الوقت حكم ثبت شرعاً فلا يسقط ذلك بتقصير يكون من العبد في الأداء حتى إذا تضيق الوقت على وجه لا يسع إلا لأداء الفرض أو لا يسع له أيضاً لا يسقط اعتبار نية التمييز فيه بهذا المعنى <sup>(١)</sup> .

وأما القسم الثاني وهو ما يكون الوقت معياراً له كصوم رمضان ، لأن ركن الصوم هو الإمساك ومقداره لا يعرف إلا بوقته فكان الوقت معياراً له بمنزلة الكيل في المكيلات .

ومن حكمه أن الإمساك الذي يوجد منه في الأيام من شهر رمضان لما تمين لأداء الفرض لم يبق غيره مشروعاً فيه ؛ إذ لا تصور لأداء صومين بإمساك واحد ، وما يتصور في هذا الوقت لا يفضل عن المستحق بحال فلا يكون غيره مشروعاً فيه مستحقاً ولا متصور الأداء شرعاً <sup>(٢)</sup> .

ثم قال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله : يستوى في هذا الحكم المسافر والمقيم ؛ لأن وجوب صوم الشهر يثبت بشهود الشهر في حق المسافر ولهذا صح الأداء ، إلا أن الشرع مكّنه من الترخّص بالفطر لدفع المشقة عنه ؛ فإذا ترك الترخّص كان هو والمقيم سواء فيكون صومه عن فرض رمضان فتلفوا <sup>(٣)</sup> نيته لتطوع أو لواجب آخر .

وأبو حنيفة رحمه الله يقول : إذا نوى المسافر واجباً آخر صح صومه عما نوى ؛ لأن انتفاء صوم آخر في هذا الزمان ليس من حكم الوجوب واستحقاق الأداء بمنافعه فذلك موجود فيما كان الوقت ظرفاً له ، بل هو من حكم تمينه مستحقاً للأداء فيه ولا تمين في حق المسافر فهو غير بين الأداء أو التأخير إلى عدة من أيام آخر ، فلا تنفي صحة أداء صوم آخر منه بهذا الإمساك ؛ ولأن الوجوب وإن ثبت في حقه ولكن الترخّص بتأخير أداء الواجب ثابت في حقه أيضاً وهو ما ترك الترخّص حين

(١) وفي المأنيّة : لهذا المعنى .

(٢) وفي المأنيّة : ولا يتصور الأداء شرعاً .

(٣) وفي المأنيّة : وتلفوا .

ما صرف<sup>(١)</sup> الإمساك إلى ما هو دين في نتمته فإن ذلك أهم عنده ، وإذا كان هو بالنظر مترخصاً لأن فيه رقماً يدينه فلأن يكون في صرفه إلى واجب آخر مترخصاً لأنه نظر منه لدينه كان أولى ، وعلى الطريق الأول إذا نوى النفل كان صائماً عن النفل ، وعلى الطريق الثاني يكون صائماً عن الفرض لأنه في نية النفل لا يكون مترخصاً بالصرف إلى ما هو الأهم<sup>(٢)</sup> ، وفيه روايتان عن أبي حنيفة رحمه الله . فأما المريض إذا صام كان صومه عن صوم رمضان وإن نوى عن واجب<sup>(٣)</sup> آخر أو نوى النفل ؛ لأن الرخصة في حق المريض إنما تثبت إذا تحقق عجزه عن أداء الصوم ، وإذا صام فقد انعدم دليل سبب الرخصة في حقه فكان هو كالصحيح ، وأما الرخصة في حق المسافر ، باعتبار سبب ظاهر قام مقام المنع الباطن وهو السفر ، وذلك لا ينعدم بفعل الصوم فيبقى له حق الترخيص وهو في نيته واجباً آخر مترخص<sup>(٤)</sup> كما بيناه .

وقال زفر رحمه الله : ولما تعين صوم الفرض مشروعاً في هذا الزمان وركن الصوم هو الإمساك فالذي يتصور فيه من الإمساك مستحق الصرف إليه فلا يتوقف الصحة على عزيمة منه ، بل على أى وجه أتى به يكون من المستحق .، كمن استأجر خياطاً ليخيط له ثوباً بيمينه بيده فسواء خاطه على قصده الإغانة أو غيره يكون من الوجه المستحق ، ومن عليه الزكاة في نصاب بيمينه إذا وهبه للفقير يكون مؤدياً للزكاة وإن لم ينو لهذا المعنى . ولكننا نقول مع تعين الصوم مشروعاً<sup>(٥)</sup> منافعه التي توجد في الوقت باقية حقاً له وهو مأمور بأن يؤدي بما هو حقه ما هو مستحق عليه من العبادات ، وذلك بأداء يكون منه على اختيار<sup>(٦)</sup> فلا يتحقق ذلك بدون العزيمة ؛ لأنه ما لم يعزم على الصوم لا يكون صارفاً ماله إلى ما هو مستحق عليه فإن عدم العزم ليس بشيء ، وإنما لا يتحقق منه صرف منافعه إلى أداء صوم آخر لأنه غير مشروع في هذا الوقت ، كما لا يتحقق منه أداء صوم بالليل لأنه غير مشروع فيه ، بخلاف الأجير ففي أجير الواحد المستحق منافعه بيمينه وفي الأجير المشترك<sup>(٧)</sup> المستحق هو الوصف

(١) وفي الثمانية والهندية : حين صرف . (٢) وفي الثمانية والهندية . إلى ما هو أهم .

(٣) وفي الثمانية والهندية : وإن نوى واجباً .

(٤) وفي الهندية : وهو نية واجب آخر فيترخص .

(٥) معنى بالمنفعة الصلاحية القائمة بالملك لأداء ما عليه — كذا بهامش الثمانية .

(٦) وفي الثمانية والهندية : عن اختيار . (٧) وفي الثمانية : وفي أجير المشترك .

إلا أن يفنون» في أن الثابت به حكمان حكم بنصف المفروض بالطلاق فيكون عاما فيمن يصح منه العفو ومن لا يصح العفو<sup>(١)</sup> منه نحو الصغيرة والمجنونة ، وحكم سقوط الكل بالعفو كما هو موجب الاستثناء فيختص بالكبيرة العاقلة التي يصح منها العفو . وعلى هذا إذا قال : لفلان على ألف درهم إلانوباً فإنه يلزمه الألف إلا قدر قيمة الثوب ؛ لأن موجب الاستثناء نفى الحكم في المستثنى بدليل المعارض<sup>(٢)</sup> والدليل المعارض يجب العمل به بحسب الإمكان والإمكان هنا أن يجعل موجب نفي مقدار قيمة ثوب لا نفى عين الثوب ؛ ولهذا قال أبو حنيفة وأبو يوسف فها إذا قال له على ألف درهم إلا كره حنطة : إنه ينقص من الألف قدر قيمة كره حنطة وإن الاستثناء يصح بحسب الإمكان على الوجه الذي قلنا ، بخلاف مايقوله محمد رحمه الله إنه لا يصح الاستثناء . قال<sup>(٣)</sup> : ولو كان الكلام عبارة عما وراء المستثنى من الوجه الذي قلتم لكان يلزمه الألف هنا كاملاً لأن مع وجوب الألف عليه نحن نعلم أنه لا كره عليه فكيف يجعل هذا عبارة عما وراء المستثنى والكلام لم يتناول المستثنى أصلاً ، فظهر أن الطريق فيه ماقلنا .

وحجتنا في إبطال طريقة الخصم الاستثناء المذكور في القرآن فيما هو خبر نحو قوله تعالى : « فشرىوا منه إلا قليلاً منهم » . « فلبث فيهم ألف سنة إلا خمسين عاماً » فإن دليل المعارضة في الحكم إنما يتحقق في الإيجاب دون الخبر لأن ذلك يوم الكذب باعتبار صدر الكلام ومع بقاء أصل الكلام للحكم لا يتصور امتناع الحكم فيه بمانع ، فلو كان الطريق ما قاله الخصم لاختص الاستثناء بالإيجاب كدليل الخصوص ودليل الخصوص<sup>(٤)</sup> يختص بالإيجاب . والثاني أن الاستثناء إنما يصح إذا كان المستثنى بعض ما تناوله الكلام . ولا يصح إذا كان جميع ما تناوله الكلام ، ودليل الخصوص الذي هو رفع الحكم كالنسخ كما يعمل في البعض

(١) لفظ ( العفو منه ) ساقط من الثمانية والهندية .

(٢) كذا في النسخ ولعل الصواب بدليل المعارضة أو بالدليل المعارض .

(٣) أى الشافعى — هامش الثمانية .

(٤) هذه العبارة ساقطة من الثمانية والهندية لكن في هامش الثمانية ما نصه : أى دليل الخصوص يختص بإيجاب دونه الإخبار بالإجماع .

يعمل في الكل ، فمرفنا أنه ليس الطريق في الاستثناء ما ذهب إليه ولكن الطريق فيه أنه عبارة عما وراء المستثنى حتى إذا كان يتوهم بعد الاستثناء بقاء شيء دون الخبر يحمل الكلام عبارة عنه صح وإن لم يبق من الحكم شيء . وبيان هذا أنه لو قال عبيدى أحرار إلا عبيدى لم يصح الاستثناء ، ولو قال إلا هؤلاء وليس له سواهم صح الاستثناء ؛ لأنه يتوهم بقاء شيء وراء المستثنى يحمل الكلام عبارة عنه هنا ولا توهم لثله في الأول ، وكذلك الطلاق على هذا . ولا يجوز أن يقال إن استثناء الكل إنما لا يصح لأنه رجوع ، فإن فيما يصح الرجوع عنه لا يصح استثناء الكل أيضاً ، حتى إذا قال أوصيت لفلان بثلث مالى إلا ثلث مالى كان الاستثناء باطلاً والرجوع عن الوصية يصح ، وإنما بطل الاستثناء هنا لأنه لا يتوهم وراء المستثنى شيء يكون الكلام عبارة عنه ، فمرفنا أنه تصرف في الكلام لافي الحكم ، وأنه عبارة عما وراء المستثنى بأطول الطريقين تارة وأقصرهما تارة ؛ والدليل عليه أن الدليل المعارض يستقل بنفسه والاستثناء لا يستقل بنفسه ، فإنه ما لم يسبق صدر الكلام لا يتحقق الاستثناء مفيداً شيئاً بمنزلة النافية التي لا تستقل بنفسها . فأما دليل الخصوص يصير مستقلاً بنفسه وإن لم يسبقه الكلام<sup>(١)</sup> ويكون مفيداً لحكمه . ثم الدليل على صحة ما قال علمائنا أن الاستثناء يبين أن صدر الكلام لم يتناول المستثنى أصلاً فإنه تصرف في الكلام كما أن دليل الخصوص تصرف في حكم الكلام ، ثم يتبين بدليل الخصوص أن العام لم يكن موجباً الحكم في موضع الخصوص فكذلك بالاستثناء يتبين أن أصل الكلام لم يكن متناولاً للمستثنى . والدليل على تصحيح هذه القاعدة قوله تعالى : « فلبث فيهم ألف سنة إلا خمسين عاماً » فإن معناه لبث فيهم تسعمائة وخمسين عاماً ؛ لأن الألف اسم لعدد معلوم ليس فيه احتمال مادونه بوجه فلو لم يحمل أصل الكلام هكذا لم يمكن تصحيح ذكر الألف بوجه<sup>(٢)</sup> لأن اسم الألف لا ينطلق على تسعمائة وخمسين أصلاً ، وإذا قال الرجل لفلان على ألف درهم إلا مائة فإنه يحمل كأنه قال له على تسعمائة فإن مع بقاء صدر الكلام على حاله وهو الألف لا يمكن إيجاب

(١) وفي الهندية : العام .

(٢) وفي الثمانية : لم يكن لتصحيح ذكر الألف وجه .

القضاء به يتأدى ولا يتأدى بالمزمنة قبل الإكمال ؟ ولكننا نقول ما يتأدى به هذا الصوم في حكم شيء واحد فإنه لا يحتمل التجزى في الأداء ، وبالاتفاق لا يشترط اقتران النية بأداء جميعه ، فإنه لو أغنى عليه بعد الشروع في الصوم يتأدى صومه ، ولا يشترط اقترانه بأول حالة الأداء ؛ فإنه لو قدم النية تأدى صومه وإن كان غافلاً عنه عند ابتداء الأداء بالنوم ، فأما أن يكون ابتداء حال الصوم في أنه يسقط اعتبار المزمنة فيه بمنزلة الدوام في الصلاة<sup>(١)</sup> أو يكون حال الابتداء معتبراً بحال الدوام وكان ذلك لدفع الحرج ، فوقت الشروع في الأداء<sup>(٢)</sup> وهنا مشتببه بحرج المرء في الابتداء في ذلك الوقت ، ثم لا يندفع هذا الحرج بجواز تقديم النية في جنس الصائمين ، ففيهم سبب يبلغ ومجتون بفيق في آخر الليل ، وفي يوم الشك هو ممنوع من نية الفرض قبل أن يتبين ، ونية النفل عنده لا تتأدى إذا تبين ، وإذا بقى معنى الحرج قلنا : لما صح الأداء بنية متقدمة وإن لم تقارن حالة الشروع ولا حالة الأداء فلأن تصح بنية متأخرة لاقتنائها بما هو ركن الأداء كان أولى . وتبين بهذا أن الوجود من الإمساك في أول النهار لم يتمين للفطر ؛ لأنه بقى متمكناً من جعل الباقي صوماً بمزيمته<sup>(٣)</sup> ، والواحد الذي لا يتجزى في حكم لا ينفصل بمضه من بعض<sup>(٤)</sup> ، فمن ضرورة بقاء الإمكان فيما بقى بقاؤه فيما مضى حكماً بأن تستند المزمنة إليه لتوقف الإمساك عليه ولكن هذا إذا وجدت المزمنة في أكثر الركن ؛ لأن الأكثر بمنزلة الكمال من وجه ، فكما أنه ما بقى<sup>(٥)</sup> الإمكان في صرف جميع الركن إلى ما هو المستحق بمزيمته يبقى حكم صحة الأداء ، فكذلك إذا بقى الإمكان في صرف أكثر الركن إلى ما هو المستحق عليه<sup>(٦)</sup> بمزيمته<sup>(٧)</sup> ؛ لأن الكل من وجه يجوز إقامته مقام الكل من جميع الوجوه حكماً ، وفيه أداء العبادة في وقتها فيكون

(١) لا يشترط دوام النية في الصلاة للتمتع فكنا لا يشترط في ابتداء الصوم للتعذر لأنه مشتببه — كذا بهامش الثمانية . (٢) وفي الثمانية : هنا .

(٣) بأن نوى النفل عند الحصر — كذا بهامش الثمانية .

(٤) وفي الثمانية : عن بعض . (٥) وفي الهندية : إذا بقى .

(٦) وفي الثمانية : إلى ما هو المستحق بمزيمته ، بدون عليه .

(٧) يعني إذا نوى من الليل بقى الإمكان بالصرف إلى ما هو المستحق عليه فكذا إذا بقى الإمكان بصرف الركن إلى ما هو المستحق عليه — كذا بهامش الثمانية .



المصير إليه أولى من المصير إلى التفويت لانعدام صفة الكمال من جميع الوجوه ، وهذا الترجيح أولى من الترجيح بصفة العبادة ، فهي حالة تبتنى على وجود الأصل ، والترجيح بإيجاد أصل الشيء أولى بالمصير إليه من الترجيح بالصفة ، والصفة تتبع الأصل ولا يتبع الأصل الصفة ، وعلى هذا نقول في المنذور في وقت بعينه إنه يتأدى بمثل هذه المزمة ؛ لأنه بهذه المزمة <sup>(١)</sup> يكون مؤدياً للمشروع قبل نذره ، والمشروع في الوقت بعد نذره على ما كان عليه من قبل فيصير مؤدياً له بهذه المزمة أيضاً وفي أدائه وفاء بالمنذور ، وكذلك في صوم القضاء يصير مؤدياً للمشروع في الوقت بهذه المزمة وهو النفل . وأما القضاء <sup>(٢)</sup> فهو مستحق في ذمته لا اتصال له بالوقت قبل أن يزم على صرف المشروع في الوقت إليه فلم يتوقف إمساكه في أول النهار عليه ولم يزل تمكنه من أداء ما في ذمته بمزمة تقترب بالجميع من كل وجه ؛ ولهذا لا نصير إلى اعتبار الكل من وجه واحد فيه ؛ ولهذا شرطنا الأهلية في جميع النهار لأن مع انعدام <sup>(٣)</sup> الأهلية في أول النهار لا يثبت استحقاق الأداء ، والمصير إلى طلب الكمال من وجهه لتقرر استحقاق الأداء ، فإذا لم توجد <sup>(٤)</sup> تلك الأهلية في أول النهار لم نشغل بطلب الكمال من وجهه ، ألا ترى أنه يشترط وجود الأهلية للعبادة عند النية وإن سبقت وقت الأداء ولم يدل ذلك على اشتراط اقتران النية بركن الأداء ؟ وعلى هذا الأصل قلنا في صوم النفل إنه لا يتأدى بدون المزمة قبل الزوال ؛ لأن الركن الذي به يتأدى الصوم كما لا يتجزى وجوباً لا يتجزى وجوداً ولا يتصور الأداء إلا بكماله ، وصفة الكمال لا تثبت بالنية بعد الزوال حقيقة ولا حكماً ، وثبت بالنية قبل الزوال حكماً باعتبار إقامة الأكثر مقام الكل ، ولم يرد على ما قلنا الإمساك الذي يندب إليه المرء في يوم الأضحية إلى أن يفرغ من الصلاة فإن ذلك ليس بصوم ، وإنما ندب إليه ليكون أول ما يتناوله في هذا اليوم من القربان والناس أضياف الله تعالى يتناول

(١) أي المزمة في أكثر النهار — كذا بهامش الثمانية .

(٢) وفي الثمانية : فأما القضاء .

(٣) لو لم يكن الأهلية في أكثر النهار فأما مقام الكل لانعدام استحقاق الأداء في حق غير

الأهل في أول الوقت كالصبي إذا بلغ والكافر إذا أسلم — كذا بهامش الثمانية .

(٤) وفي الثمانية : فإذا لم يوجد ذلك بدون انعدام الأهلية في أول النهار .

ثبت صفة العلم فيه لانعدام ضده . وفي كلمة الشهادة كذلك نقول ؛ فإن كلامه نفى الألوهية عن غير الله تعالى ونفى الشركة في صفة الألوهية لغير الله معه ثم يثبت التوحيد بطريق الإشارة إليه ، وكان المقصود بهذه العبارة إظهار التصديق بالقلب فإنه هو الأصل والإقرار باللسان يبتنى عليه ، ومعنى التصديق بالقلب بهذا الطريق يكون أظهر . وعلى هذا الأصل قال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله إذا قال إن خرجت من هذه الدار إلا أن يأذن لي فلان فمات فلان قبل أن يأذن له بطلت اليمين ، كما لو قال إن خرجت من هذه الدار حتى يأذن لي فلان ؛ لأن في الموضعين يثبت باليمين حظر الخروج مؤقتاً بإذن فلان ولا تصور لذلك إلا في حال حياة فلان ، فأما بعد موته وانقطاع إذنه لو بقيت اليمين كان موجبها حظراً مطلقاً والموقت غير المطلق .

فإن قيل : أليس أنه لو قال لامرأته إن خرجت إلا بإذني فإنه يحتاج إلى تجديد الإذن في كل مرة ، ولو كان الاستثناء بمنزلة الغاية لكانت اليمين ترتفع بالإذن مرة ، كما لو قال إن خرجت من هذه الدار حتى آذن لك . قلنا : إنما اختلفنا في هذا الوجه لأن كل واحد من الكلامين يتناول محلاً آخر ؛ فإن قوله حتى آذن محله الحظر الثابت باليمين فإنه توقيت له ، وقوله إلا بإذني محله الخروج الذي هو مصدر كلامه ومعناه إلا خروجاً بإذني والخروج غير الحظر الثابت باليمين ؛ فعرفنا أن كل واحد منهما دخل في محل آخر هنا ؛ فلهذا كان حكم الاستثناء مخالفاً لحكم التصريح بالغاية ، وبالاستثناء يظهر معنى التوقيت في كل خروج يكون بصفة الإذن ، وكل خروج لا يكون بتلك الصفة فهو موجب للحث .

قال رضى الله عنه : أعلم بأن الاستثناء نوعان : حقيقة ، وبجاز . فعنى الاستثناء حقيقة ما بيننا ، وما هو مجاز منه فهو الاستثناء المنقطع ، وهو بمعنى لكن أو بمعنى العطف . وبيانه في قوله تعالى : « لا يعلمون الكتاب إلا أماني » : أى لكن أباطيل . قال تعالى : « فإنهم عدوّ لي إلا رب العالمين » : أى لكن رب العالمين الذي خلقني . وقال : « لا يسمعون فيها لنقاً إلا سلاماً » : أى لكن سلاماً . وقيل في قوله تعالى : « إلا الذين ظلموا منهم » : إنه بمعنى العطف : ولا الذين ظلموا ، وقيل لكن : أى لكن الذين ظلموا منهم فلا نخشونهم واخشوني . وقيل في قوله « إلا خطأ » : إنه

بمعنى لكن أى لكن إن قتله خطأ . وزعم بعض مشايخنا أنه بمعنى ولا . قال رضى عنه : وهذا غلط عندى ؛ لأنه حينئذ يكون عطفاً على النهى فيكون نهياً والخطأ لا يكون منهياً عنه ولا مأموراً به بل هو موضوع ، قال تعالى « وليس عليكم جناح فيما أخطأتم به ولكن ما تعمدت قلوبكم » .

ثم الكلام على حقيقة لا يحمل على المجاز إلا إذا تعذر حمله على الحقيقة ، كما فى قوله تعالى : « إلا أن يعفون » فإنه يتمتع حمله على حقيقة<sup>(١)</sup> الاستثناء لأنه إذا حمل عليه كان فى معنى التوقيت فيقرر به حكم التنصيف الثابت بصدر الكلام ، فمرفنا أنه بمعنى لكن وأنه ابتداء حكم : أى لكن إن عفا الزوج بإبقاء الكل أو المرأة بالإسقاط فهو أقرب للتموى . وكذلك قوله تعالى : « إلا الذين تابوا » فى آية القذف فإنه استثناء منقطع : أى لكن إن تابوا من قبل أن التائبين هم القاذفون . فتمتع حمل اللفظ على حقيقة الاستثناء فإن الثابت لا يخرج من أن يكون قاذفاً ، وإن كان محمولاً على حقيقة الاستثناء فهو استثناء بمض الأحوال : أى وأولئك هم الفاسقون فى جميع الأحوال إلا أن يتوبوا ، فيكون هذا الاستثناء توقيتاً بحال ما قبل التوبة فلا تبقى صفة الفسق بعد التوبة لانعدام الدليل الموجب للمعارض مانع كما توهمه الخصم . وقوله : « لا تتبعوا الطعام بالطعام إلا سواء بسواء » استثناء لبعض الأحوال أيضاً : أى لا تتبعوا الطعام بالطعام إلا حالة التساوى فى السكيل . فيكون توقيتاً للنهى بمنزلة الناية<sup>(٢)</sup> ويثبت بهذا النص أن حكم الربا الحرمة الموقته فى المحل دون المطلقة . وإنما تتحقق الحرمة الموقته فى المحل الذى يقبل المساواة فى السكيل ، فأما فى المحل الذى لا يقبل المساواة لو ثبت إنما يثبت حرمة مطلقة وذلك ليس من حكم هذا النص ؛ فلهذا لا يثبت حكم الربا فى القليل وفى الطعام الذى لا يكون مكيلاً أصلاً . وعلى هذا قلنا إذا قال لفلان على ألف درهم إلا ثوباً فإنه تلزمه الألف لأن هذا ليس

(١) الاستثناء تكلم بالحاصل بعد الثبوت ولو حمل على حقيقة الاستثناء بقى بعد قوله : « إلا أن يعفون » نصف المفروض فيقرر حكم النصف بهذا لأن المستثنى مع المستثنى منه كلام واحد . هامش العثمانية .

(٢) النصوص تقتضى حرمة موقته إلى غاية ومى حالة المساواة والمساواة إنما تتحقق بالمعيار الشرعى وهو السكيل فلو كان لما دون ذلك متناولاً يكون حرمة مطلقة وبينهما تناف . هامش العثمانية .

والرجل يحرم عن أبويه فيصح وإن لم توجد العزيمة منهما . ولكننا نقول : الواجب عليه أداء ما هو عبادة والمؤدى يكون عبادة وقد بينا أن هذا الوصف لا يتحقق بدون اختيار يكون منه بالعزم على الأداء ، وإعراضه عن أداء الفرض بالعزم على أداء النفل يكون أبلغ<sup>(١)</sup> من إعراضه عن أداء الفرض بترك أصل العزيمة ، وفي إثبات الحجر بالطريق الذى قاله انتفاء اختياره وجعله مجبوراً فيه وهذا ينافى أداء العبادة فيعود هذا القول على موضوعه بالنقض ، وأما الإحرام<sup>(٢)</sup> فنحننا شرط الأداء بمنزلة الطهارة للصلاة ؛ ولهذا جوزنا تقديمه على وقت الحج ، أو أقننا هناك دلالة الاستئانة مقام حقيقة الاستئانة عند الحاجة استحساناً ، فيصير العزم به على أداء الفرض موجوداً حكماً ، وهذا المعنى ينعدم عند العزم على النفل .

ومن حكمه أنه يتأدى بمطلق نية الحج لا باعتبار أنه يسقط اشتراط نية التمين فيه فإن الوقت لما كان قابلاً لأداء الفرض والنفل فيه لا بد من تعيين الفرض ليصير مؤدى ، ولكن هذا التمين ثبت بدلالة الحال فإن الإنسان في العادة لا يتحمل المشقة العظيمة ثم يشتغل بأداء حجة أخرى قبل أداء حجة الإسلام ، ودلالة العرف يحصل التمين بها ولكن إذا لم يصرح بغيرها ، فأما مع التصريح يسقط اعتبار العرف ، كمن اشترى بدرام مطلقة يمين نقد البلد بدلالة العرف ، فإن صرح باشتراط نقد آخر عند الشراء سقط اعتبار ذلك العرف وينعقد العقد بما صرح به .

### فصل في بيان حكم الواجب بالأمر

وذلك نوعان : أداء ، وقضاء . فالأداء تسليم عين الواجب بسببه إلى مستحقه ، قال الله تعالى : « إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها » وقال عليه السلام : « أد الأمانة إلى من ائتمنتك ولا تخن من خانك » والقضاء إسقاط الواجب بمثل من عند المأمور هو حقه ، قال عليه السلام : « خيركم أحسنكم قضاء » وقال : « رحم الله امرأ سهل البيع والشراء ، سهل القضاء ، سهل الاقتضاء » ويتبين هذا في المنصوب

(١) كقوله تعالى « حاش لله ما هذا بغيراً إن هذا إلا ملك كريم » هذا مبالغة في النفي بإثبات الملكية كذا هنا الإعراض بنية النفل أبلغ — كذا بهامش الثمانية .  
(٢) وفي الثمانية : فأما الإحرام عندنا شرط .

رد الغاصب عنه تسليم نفس الواجب عليه بالنصب ، ورد الثل بعد هلاك العين إسقاط الواجب بمثل من عنده ، فيسمى الأول أداء والثاني قضاء لحقه ، وقد يدخل النفل في قسم الأداء على قول من يقول مقتضى الأمر الندب أو الإباحة ، لأنه يسلم عين ما ندب إلى تسليمه ، ولا يدخل في قسم القضاء ؛ لأنه إسقاط الواجب بمثل من عنده ولا وجوب هناك ، وقد تستعمل عبارة القضاء في الأداء مجازاً لما فيه من إسقاط الواجب ، قال الله تعالى : « فإذا قضيتُم مناسككم » وقال تعالى : « فإذا قضيت الصلاة » وقد تستعمل عبارة الأداء في القضاء مجازاً لما فيه من التبليغ إلا أن حقيقة كل عبارة ما فسرناها به ، ففي الأداء معنى الاستقصاء وشدة الرعاية في الخروج عما لزمه وذلك بتسليم<sup>(١)</sup> عين الواجب ، وليس في القضاء من معنى الاستقصاء وشدة الرعاية شيء ، بل فيه إشارة إلى معنى التقصير من الأمور وذلك بإقامة مثل من عنده مقام الأمور به بعد فواته .

واختلف مشايخنا في أن وجوب القضاء بالسبب الذي وجب به الأداء أم بدليل آخر غير الأمر الذي به وجب الأداء ؟ [ فالمراد يقولون وجوب القضاء بدليل آخر غير الأمر الذي به وجب الأداء<sup>(٢)</sup> ] لأن الواجب بالأمر أداء العبادة ولا مدخل للرأى في معرفة العبادة ، فإذا كان نص الأمر مقيداً بوقت كان عبادة في ذلك الوقت ، ومعنى العبادة إنما يتحقق في امتثال الأمر ، وفي المقيد بالوقت لا تصور لذلك بعد فوات الوقت ، عرفنا أن الوجوب<sup>(٣)</sup> بدليل مبتدأ وهو قوله تعالى في الصوم « فَمِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَر » وقوله عليه السلام في الصلاة « من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها<sup>(٤)</sup> » يوضحه أن الأداء بفعل من الأمور والفعل الذي يوجد منه في وقت غير الفعل الذي يوجد منه في وقت آخر فإذا كان الأمر مقيداً<sup>(٥)</sup> بوقت لا يتناول فعل الأداء في وقت آخر ، كمن استأجر أجيراً في وقت معلوم لعمل فضى ذلك الوقت لا يلزمه تسليم النفس لإقامة العمل بحكم ذلك المقد ، وهذا لأن في التنصيص على التوقيت إظهار فضيلة

(١) وفي الهندية : تسليم .

(٢) زيادة من المثانية والهندية .

(٣) كذا في المثانية والهندية وفي الأصل : الواجب .

(٤) فإن ذلك وقتها لا وقت قضائها وإلا لزم التناقض كذا بهامش المثانية .

(٥) وفي الهندية : المقيد .

والاستثناء الوصول ليس بكلام آخر فإنه غير مستقل بنفسه ، فأما إذا سكت فقد تم الكلام موجباً لحكمه ، ثم الاستثناء بعد ذلك يكون نسخاً بطريق رفع الحكم الثابت ، فلا يكون بياناً مغيراً ؛ وأما الشرط فهو مبدل باعتبار أنه يتمتع الوصول إلى المحل وهو المبدل في كلمة الاعتاق ويجعل محله الذمة وإنما يتحقق هذا إذا كان موصولاً ، فأما المفصول يكون رفعاً عن المحل يعقر هذا في المحسوسات ؛ فإن تعليق التنديل بالحبل في الابتداء يكون مانعاً من الوصول إلى مقره من الأرض مبيناً أن إزالة اليد عنه لم يكن كسراً ، فأما بعد ما وصل إلى مقره من الأرض تعلقه بالتنديل يكون رفعاً عن محله . فتبين بهذا أن الشرط إذا كان مفصلاً فإنه يكون رفعاً للحكم عن محله بمنزلة النسخ وهو لا يملك رفع الطلاق والعتاق عن المحل بعد ما استقر فيه فلهذا لا يعمل الاستثناء والشرط مفصلاً . وعلى هذا قلنا : إذا قال تفلان على ألف درهم وديعة فإنه يصدق موصلاً ولا يصدق إذا قاله مفصلاً ؛ لأن قوله وديعة بيان فيه تغيير أو تبديل ؛ فإن مقتضى قوله على ألف درهم الإخبار بوجوب الألف في ذمته ، وقوله وديعة فيه بيان أن الواجب في ذمته حفظها وإمسائها إلى أن يؤديها إلى صاحبها لا أصل المال ، فإما أن يكون تبديلاً للمحل الذي أخبر بصدر الكلام أنه التزمه لصاحبه أو تغييراً لما اقتضاه أول الكلام ؛ لأنه لازم عليه للمقر له من أصل المال إلى الحفظ فإذا كان موصلاً كان بياناً صحيحاً ، وإذا كان مفصلاً كان نسخاً فيكون بمنزلة الرجوع عما أقر به . وعلى هذا لو قال لغيره أقرضتني عشرة دراهم أو أسلفتني أو أسلمت إلى أو أعطيتني إلا أنني لم أقبض فإن قال ذلك مفصلاً لم يصدق ، وإن قال موصلاً صدق استحساناً ؛ لأن هذا بيان تغيير ؛ فإن حقيقة هذه الألفاظ تقتضي تسليم المال إليه ولا يكون ذلك إلا بقبضه إلا أنه يحتمل أن يكون المراد به العقد<sup>(١)</sup> مجازاً ، فقد تستعمل هذه الألفاظ للعقد ، فكان قوله لم أقبض تغييراً للكلام عن الحقيقة إلى المجاز فيصح موصلاً ولا يصح مفصلاً . وإذا قال دفعت إلى ألف درهم أو قدتني إلا أنني لم أقبض فكذلك الجواب عند محمد ؛ لأن الدفع والنقد والإعطاء

(١) يجوز أن يذكر القرض وبراد به سبب القرض بطريق المجاز وكذلك الإسلاف وغيره . هامش الثمانية .

في المعنى سواء فتجمل هاتان الكلمتان كقوله أعطيتني ويصدق فيهما إذا كان موصولاً لا إذا كان مفصلاً بطريق أنه بيان تفيير . وأبو يوسف قال فيهما لا يصدق موصولا ولا مفصلاً ؛ لأن الدفع والنقد اسم للفعل لا يتناول المقد مجازاً ولا حقيقة ، فكان قوله إلا أنى لم أقبض رجوعاً والرجوع لا يعمل موصولا ولا مفصلاً ، فأما الإعطاء قد سمي به المقد مجازاً ، يقال عقد الهبة وعقد العطية . وقال أبو حنيفة رضى الله عنه : إذا قال لفلان على ألف درهم إلا أنها زيوف لم يصدق موصولا ولا مفصلاً . وقال أبو يوسف ومحمد : يصدق موصولا لأن قوله إلا أنها زيوف بيان تفيير فإن مطلق تسمية الألف في البيع ينصرف إلى الجياد ؛ لأنه هو النقد الغالب وبه المعاملة بين الناس وفيه احتمال الزيوف بدون هذه العادة فكان كلامه بيان تفيير فيصح موصولا لا مفصلاً ، كما في قوله إلا أنها وزن خمسة وكما في الفصول المتقدمة بل أولى ؛ فإن ذلك نوع من المجاز وهذا حقيقة لأن اسم الدراهم للزيوف حقيقة كما أنها للجياد حقيقة . وأبو حنيفة يقول : مقتضى عقد المعاوضة وجوب المال بصفة السلامة ، والزيادة في الدراهم عيب لأن الزيادة إنما تكون بغش في الدراهم والغش عيب فكان هذا رجوعاً عن مقتضى أول كلامه والرجوع لا يعمل موصولا ولا مفصلاً ، وصار دعوى العيب في الثمن كدعوى العيب في البيع ، بأن قال : بعتك هذه الجارية معييبا بميب كذا وقال المشتري بل اشتريتها سليمة ؛ فإن البائع لا يصدق سواء قاله موصولا أو مفصلاً ، بخلاف قوله إلا أنها وزن خمسة فإن ذلك استثناء لبعض المقدار بمنزلة قوله إلا مائتين ، وبخلاف قوله لفلان على كذا حنطة من ثمن بيع إلا أنها ردية لأن الرداء ليست بعيب في الحنطة ، فالعيب ما يخلو عنه أصل الفطرة والرداءة في الحنطة تكون بأصل الخلقة فكان هذا بيان النوع لا بيان العيب فيصح موصولا كان أو مفصلاً . وعلى هذا لو قال لفلان على ألف درهم من ثمن نخر ، فإن عند أبي يوسف ومحمد هذا بيان تفيير من حقيقة وجوب المال إلى [بيان<sup>(١)</sup>] مباشرة سبب الالتزام صورة وهو شراء النخر فيصح موصولا لا مفصلاً . وأبو حنيفة يقول ، هذا رجوع ؛ لأن

---

(١) زيادة من الهندية .

وجوب الصوم بالنذر بالاعتكاف ، حتى قال أبو يوسف رحمه الله في رواية : يبطل نذره لأنه يبقى اعتكافا بغير صوم وذلك لا يكون واجبا . وقلنا يجب الصوم لوجوب الاعتكاف لأن بانعدام التبعية لا ينعدم الأصل ، وبوجوب الأصل يجب التبعية عند زوال المانع .

قال رضى الله عنه : واعلم بأن الأداء في الأمر الموقت يكون في الوقت ، وفي غير الوقت يكون الأداء في العمر ؛ لأن جميع العمر فيه بمنزلة الوقت فيما هو موقت ، وهو أنواع ثلاثة : كامل ، وقاصر ، وأداء يشبه القضاء حكما . فالكامل هو الأداء الم شروع بصفته كما أمر به ، والقاصر بأن يتمكن نقصان في صفته ، وذلك<sup>(١)</sup> مثل الصلاة المكتوبة بالجماعة فهي أداء محض ، والأداء من المنفرد يكون قاصرا لنقصان في صفة الأداء فإنه مأمور بالأداء بالجماعة ؛ ولهذا لا يكون الجهر بالقراءة عزيمة في حق المنفرد في صلاة الليل ؛ لأن ذلك من شبه الأداء المحض ، ومن اقتدى بالإمام من أول الصلاة وأداها معه كان ذلك أداء محضا ، ولو اقتدى به في القعدة الأخيرة ثم قام وأدى الصلاة كان ذلك أداء قاصرا ؛ لأنه يؤديها في الوقت ولكنه منفرد فيما يؤدي ؛ لأن اقتداءه بالإمام فيما فرغ الإمام من أدائه لا يتحقق فكان منفردا في الأداء وإن كان مقتديا في التحريم لأنه أدركها مع الإمام ؛ ولهذا لا يصح اقتداء الغير به وتلزمه القراءة وسجود السهول وسهلا لكونه منفردا وأداء المنفرد قاصر ولهذا لا يجهر بالقراءة . ولو اقتدى بالإمام في أول الصلاة ثم نام خلفه حتى فرغ الإمام أو سبقه الحدث فذهب وتوضأ ثم جاء بعد فراغ الإمام فهو مؤد يشبه أدائه القضاء في الحكم ؛ لأن باعتبار بقاء الوقت هو مؤد ، وباعتبار أنه التزم أداء الصلاة مع الإمام حين تحرّم معه كان هو قاضيا لما فاته بفراغ الإمام ؛ ولهذا جعلناه في حكم المقتدى حتى لا تلزمه القراءة ، ولو سها لا يلزمه سجود السهو ؛ لأن القضاء بصفة الأداء واجب بما وجب به الأداء<sup>(٢)</sup> فإن قيل هذا على العكس فصاحب الشرع جعل المسبوق قاضيا بقوله عليه السلام : « وما فاتكم فاقضوا » فكيف يستقيم جعل المسبوق مؤديا وجعل اللاحق قاضيا حكما ؟ قلنا : قد بينا أن استعمال

(١) أى الكامل - كذا بهامش المثنائية .

(٢) وفي المثنائية : بما به وجب الأداء .



إحدى المبارتين مكان الأخرى مجازاً جائز ، وإنما سمي المسبوق قاضياً مجازاً لما في فعله من إسقاط الواجب ، أو سماه قاضياً باعتبار حال الإمام ، وإليه أشار في قوله « وما فاتكم فاقضوا » ونحن إنما نجعله مؤدياً أداء قاصراً باعتبار حاله ، وعلى هذا الأصل قلنا لو أن مسافراً اقتدى بمسافر ونام خلفه ثم استيقظ ونوى الإقامة وهو في موضع الإقامة أو سبقه الحدث فرجع إلى مصره وتوضأ ، فإن كان ذلك قبل فراغ الإمام من صلاته صلى أربع ركعات ، وإن كان بعد فراغه صلى ركعتين إلا أن يتكلم فحينئذ يصلي أربعاً ؛ لأنه بمنزلة القاضي في الإتمام حكماً ، ووجوب القضاء بالسبب الذي به وجب الأداء فلا يتغير إلا بما يتغير به الأصل ، وقبل فراغ الإمام نية الإقامة [ودخول موضع الإقامة<sup>(١)</sup>] مغير للفرض في حق الأصل وهو الإمام ، فيكون مغيراً في حق من يقضى ذلك الأصل ، وبعد الفراغ نية الإقامة ودخول المصغر غير مغير للفرض في حق الأصل ، فكذلك لا يغير في حق من يقضى ذلك الأصل إلا أن يتكلم فحينئذ ينعدم معنى القضاء لخروجه بالكلام من تحريمه المشاركة وهو المؤدى<sup>(٢)</sup> لبقاء الوقت فيتغير فرضه بنية الإقامة ، ولو كان مسبوقاً صلى أربعاً في الوجهين لأنه مؤد إتمام صلاته أداء قاصراً ، سواء تكلم أو لم يتكلم ، فرغ الإمام أو لم يفرغ ، كانت<sup>(٣)</sup> نية الإقامة مغيرة للفرض لكونه مؤدياً باعتبار بقاء الوقت .

وأما القضاء فهو نوعان : يمثل معقول كما بينا ، ويمثل غير معقول كالغدية في حق الشيخ الغاني مكان الصوم ، وإحجاج الغير بماله عند فوات الأداء بنفسه لمجزئه فإن ذلك ثابت بالنص ، قال الله تعالى : « وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين » : أى لا يطيقونه ، هكذا نقل عن ابن عباس رضى الله عنهما ، وفي الحج حديث الخثعمية حيث قالت : يا رسول الله إن فريضة الله تعالى على عباده في الحج أذرّكت أبى شيخاً كبيراً لا يستطيع أن يستمسك على الرحلة أفيجزى أن أحج عنه ؟ فقال : « أرايت لو كان على أهلك دين فقضيته أكان يقبل منك ؟ » قالت : نعم ، فقال عليه السلام : « الله أحق أن يقبل » ثم لا مماثلة بين الصوم وبين الغدية صورة ولا معنى ،

(١) زيادة بن العثاية .

(٢) وفي الثمانية والمهنية وهو مؤد .

(٣) وفي المهنية : وكانت .

وكذلك لا مماثلة بين دفع المال إلى من ينفق على نفسه في غريق الحج وبين مباشرة أداء الحج وسقوط الواجب عن المأمور باعتبار ذلك ، فأما أصل الأعمال<sup>(١)</sup> يكون من الحاج دون المحجوج عنه فهو قضاء يمثل غير معقول وما يكون بهذه الصفة لا يتأتى تمديد الحكم فيه إلى الفروع فيقتصر على مورد النص ؛ ولهذا قلنا : إن النقصان الذي يتمكن في الصلاة بترك الاعتدال في الأركان لا يضمن بشئ سوى الإثم ؛ لأنه ليس لذلك الوصف منفرداً عن الأصل مثل صورة ولا معنى ؛ ولذلك قال أبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما الله فيمن له مائتا درهم جواد فأدى زكاتها خمسة زيوفاً : لا يلزمه شيء آخر لأنه ليس لصفة الجودة التي تحقق فيها الفوات مثل صورة ولا معنى من حيث القيمة ، فإنها لا تقوم شرعاً عند المقابلة بجنسها . وقال محمد رحمه الله : يلزمه أداء الفضل احتياطاً ؛ لأن سقوط قيمة الجودة في حكم الربا للحاجة إلى جعل الأموال أمثالا متساوية قطعاً<sup>(٢)</sup> ، ومعنى الربا لا يتحقق فيما وجب عليه أداؤه لله تعالى بمثله<sup>(٣)</sup> في صفة المالية حقيقة ويقوم مقامه في أداء الواجب به احتياطاً ، وعلى هذا نقول : رى الجار يسقط بمضى الوقت لأنه ليس له مثل معقول صورة ولا معنى<sup>(٤)</sup> فإنه لم يشرع قرينة للعبد في غير ذلك الوقت .

فإن قيل : كيف يستقيم وقد أوجبتم الدم عليه باعتبار ترك رى الجار<sup>(٥)</sup> ؟ قلنا : إيجاب الدم عليه لا بطريق أنه مثل للرى قائم مقامه ، بل لأنه جبر لنقصان تمكن في نسكه بترك الرى ، وجبر نقصان النسك بالدم معلوم بالنص ؛ قال الله تعالى : «فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ» .

فإن قيل : فقد جعلتم الفدية مشروعة مكان الصلاة بالقياس على الصوم ولو كان ذلك غير معقول المعنى لم يجوز تمديد حكمه إلى الصلاة بالرأى ؟ قلنا لا نمدى ذلك الحكم

(١) وفي الهنذية : أصل أداء الأعمال .

(٢) ولو لم تجعل كذلك لسكان لا يتحقق الربا أصلاً إذ ما من كيلين ولا وزنين إلا ويكون بينهما تفاوت من حيث القدر ولو بحجة أوبذرة أو من حيث الجودة والربا واقع فيهدر ذلك بتحقق الوقوع — كذا بهامش الهنذية .

(٣) أى مثل ماوجب عليه — كذا بهامش الهنذية .

(٤) وفي الهنذية والهنذية : صورة ومعنى .

(٥) وفي الهنذية : ترك الرى .

إلى الصلاة بالرأى ، ولكن يحتمل أن يكون فيه معنى معقول وإن كنا<sup>(١)</sup> لا قف عليه والصلاة<sup>(٢)</sup> نظير الصوم في القوة أو أهم منه ، ويحتمل أنه ليس فيه معنى معقول فإن مالا تقف عليه لا يكون علينا العمل به ، فلاحتمال الوجه الأول يفدى مكان الصلاة ولاحتمال الوجه الثانى لا يجب الغداء وإن فدى لم يكن به بأس فأمرناه بذلك احتياطاً ، لأن التصديق بالطعام لا ينفك عن معنى القرية ، وقال عليه السلام : « أتبع السيئة الحسنة تمحها » ولهذا لا نقول فى الفدية عن الصلاة إنها جائزة قطعاً ولكننا نرجو القبول من الله فضلاً . وقال محمد فى الزيادات : يحجزه ذلك إن شاء الله ، وكذلك قال فى أداء الوارث عن المورث بنير أمره فى الصوم : يحجزه إن شاء الله تعالى ، وعلى هذا الأصل حكم الأضحية ، فالتقرب بإراقة الدم عرف بنص غير معقول المعنى فيفوت بعضى الوقت ؛ لأن مثله غير مشروع قرينة للعبد فى غير ذلك الوقت .

فإن قيل : فعندكم يجب التصديق بالقيمة بعد مضي أيام النحر وما ذاك<sup>(٣)</sup> إلا باعتبار إقامة القيمة مقام ما يضحي به وقد أثبتتم ذلك بالرأى ؟ قلنا : لا كذلك ، ولكن يحتمل أن يكون المقصود بما هو الواجب فى الوقت إيصال منفعة اللحم إلى الفقراء إلا أن الشرع أمره بإراقة الدم<sup>(٤)</sup> لما فيها من تطيب اللحم وتحقيق معنى الضيافة فالناس أضياف الله تعالى بلحوم الأضاحى فى هذه الأيام ، ويحتمل أن يكون المقصود لإراقة الدم الذى هو نقصان للمالية عند محمد رحمه الله ، وتقويت للمالية<sup>(٥)</sup> عند أبى يوسف رحمه الله ، يتبين ذلك بالشاة الموهوبة إذا ضحى بها الموهوب له ؛ فإن الواهب لا يرجع فيها عند أبى يوسف رحمه الله ، وله أن يرجع فيها عند محمد رحمه الله ؛ لأنها<sup>(٦)</sup> نقصان محض إلا أن الاحتمال ساقط الاعتبار فى مقابلة النص ، ففى أيام النحر هو قادر على أداء المنصوص عليه بيمينه فلا يصار إلى الاحتمال بإقامة القيمة مقامه ، وبعد مضي أيام النحر قد تحقق المجز عن أداء المنصوص عليه ، فجاء أوان اعتبار الاحتمال ،

- 
- (١) وفى الثمانية : ولكننا .
  - (٢) وفى الهندية : فالصلاة .
  - (٣) وفى الثمانية والهندية : ذلك .
  - (٤) وفى الثمانية : نص على إراقة الدم .
  - (٥) وفى الثمانية : وتقويت المال .
  - (٦) وفى الثمانية والهندية : لأنه .

واحتمال الوجه الأول يلزمه التصديق بالقيمة ؛ لأن ذلك قربة مشروعة له في غير أيام النحر والمعنى فيه معقول والأخذ بالاحتياط في باب العبادات أصل ، فلا اعتبار هذا الاحتمال أثرناه التصديق بالقيمة لا ليقوم ذلك مقام إراقة الدم ، وعلى هذا الأصل قال أبو يوسف رحمه الله : من أدرك الإمام في الركوع في صلاة العيد لا يأتي بالتكبيرات في الركوع لأن محلها القيام وقد فات ، ومثل الفائت غير مشروع له في حالة الركوع لقيمه مقام ما عليه بطريق القضاء فيتحقق الفوات فيه . وقال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله : حال الركوع مشبه بحالة القيام لاستواء النصف الأسفل في الركوع ، وبه يفارق القائم القاعد ، فباعتبار هذا الشبه لا يتحقق الفوات ، وتكبير الركوع محسوب من تكبيرات العيد وهو مؤدى في حالة الانتقال ، فإذا كانت هذه الحالة محلا لبعض تكبيرات العيد نجعلها عند الحاجة محلا لجميع التكبيرات احتياطاً ، وعلى هذا لو ترك قراءة الفاتحة والسورة في الأوليين قضاها في الآخرين وجهر ؛ لأن محل أداء ركن القراءة القيام الذي هو ركن الصلاة ، إلا أنه تعين القيام في الأوليين لذلك بدليل موجب للعمل وهو خبر الواحد ، والقيام في الآخرين مثل القيام في الأوليين في كونه ركن الصلاة ، ولهذا المشابهة لا يتحقق الفوات ويقضى القراءة في الآخرين . ولو قرأ الفاتحة في الأوليين ولم يقرأ السورة قضى السورة في الآخرين لاعتبار هذا الشبه أيضاً ، والقيام في الآخرين غير محل لقراءة السورة أداء وهو محل لقراءة السورة قضاء بالمعنى الذى بينا . ولو قرأ السورة في الأوليين ولم يقرأ الفاتحة لم يقض الفاتحة في الآخرين لأن القيام في الآخرين محل للفاتحة أداء ، فلو قرأها على وجه القضاء كان منيراً به ما هو مشروع في صلاته مع وجود حقيقة الأداء ، وذلك ليس في ولاية العبد ، فيتحقق فوات قراءة الفاتحة بتركها في الأوليين لا إلى خلف ، فلا بد من القول بسقوطها عنه ؛ إذ لا مثل لها صورة أو معنى ليقام<sup>(١)</sup> مقامها .

وهذه الأقسام كلها تتحقق في حقوق العباد أيضاً . أما<sup>(٢)</sup> بيان الأداء المحض فهو في تسليم عين المنصوب إلى المنصوب منه على الوجه الذى غصبه ، وتسليم عين المبيع إلى المشتري على الوجه الذى اقتضاه العقد ، ويتفرع عليه ما لو باع الناصب المنصوب

(١) وفي الهندية : بتمام .

(٢) وفي النهاية : فأما .

من المنصوب منه أو وهبه له وسلمه فإنه يكون أداء المين المستحق بسببه ويلغو ما صرح به ، وكذلك لو أن المشتري شراء فاسداً باع المبيع من البائع بعد القبض أو وهبه وسلمه يكون أداء المين المستحق بسبب فساد البيع ، وعلى هذا قلنا لو أطمع الغاصب المنصب بـ منه الطعام المنصوب أو ألبسه الثوب المنصوب وهو لا يعلم به فإنه يكون ذلك أداء للمين المستحق بالمنصب ، ويتأكد ذلك بإتلاف المين فلا يبق بعد ذلك للمنصوب منه عليه شيء . والشافعي أبي ذلك في أحد قولي ؛ لأن أداء المستحق مأمور به شرعاً والموجود منه غرور فلا يجعل ذلك أداء للمأمور ، ولكن يجعل استعمالاً منه للمنصوب منه في التناول ، فكأنه تناول لنفسه فيقرر عليه الضمان ، وهذا ضعيف ، فالغرور في إخباره أنه طعامه<sup>(١)</sup> وأداء الواجب في وضع الطعام بين يديه وتمكينه منه وهما غيران ، وبالقول إنما جاء الغرور بجعل المنصوب منه لا لنقصان في تمكينه فلا يخرج به من أن يكون فعله أداء لما هو المستحق ، كما لو اشترى عبداً ثم قال البائع المشتري أعتق عبدي هذا وأشار إلى المبيع فأعتقه المشتري وهو لا يعلم به فإنه يكون قابضاً وإن كان هو مغروراً بما أخبره البائع به ولكن قبضه بالإعتاق ، وخبر البائع وجهل المشتري غير مؤثر في ذلك فبقى إعتاقه قبضاً تاماً .

ومن الأداء التام تسليم السلم فيه وبديل الصرف فإن ذلك أداء المستحق بسببه حكماً بطريق أن الاستبدال متعذر فيه شرعاً قبل القبض ، فيجعل كمن المقبوض عين ما تناوله العقد حكماً وإن كان غيره في الحقيقة ؛ لأن العقد تناول الدين والمقبوض عين .

وأما الأداء القاصر وهو رد المنصوب مشغولاً بالدين أو الجناية بسبب كان منه عند الغاصب ، ومعنى القصور فيه أنه أداء لا على الوصف الذي استحق عليه أداؤه ، فلوجود أصل الأداء قلنا إذا هلك في يد المالك قبل الدفع إلى ولي الجناية برئ الغاصب ، ولقصور في الصفة قلنا إذا دفع إلى ولي الجناية أو بيع في الدين يرجع<sup>(٢)</sup> المالك على الغاصب بقيمته كأن الرد لم يوجد ، فكذلك<sup>(٣)</sup> البائع إذا سلم المبيع وهو

(١) أي طعام الغاصب — كذا بهامش المثنائية .

(٢) وفي المثنائية والمهندية : رجع .

(٣) وفي المثنائية والمهندية : وكذلك .

مباح الدم ، فهذا أداء قاصر ؛ لأنه سلمه على غير الوصف الذى هو مقتضى العقد ، فإن هلك فى يد المشتري لزمه الثمن لوجود أصل الأداء ، وإن قتل بالسبب الذى صار مباح الدم رجع بجميع الثمن عند أبي حنيفة رحمه الله ؛ لأن الأداء كان قاصراً فإذا تحقق الفوات بسبب يضاف<sup>(١)</sup> إلى ما به صار الأداء قاصراً جعل كأن الأداء لم يوجد .

وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله : الأداء قاصر لعيب فى المحل ، فإن حل الدم فى الملوكة عيب ، وقصور الأداء بسبب العيب يعتبر ما بقى المحل قائماً ، فأما إذا فات بسبب عيب حدث عند المشتري لم ينتقض به أصل الأداء وقد تلف هنا بقتل أحده القاتل عند المشتري<sup>(٢)</sup> باختياره ، ولكن أبو حنيفة رحمه الله قال : استحقاق هذا القتل كان بالسبب الذى به صار الأداء قاصراً فيحال بالتلف على أصل السبب .

ومن الأداء القاصر إيفاء بدل الصرف أو رأس مال السلم إذا كان زيوفاً فإنه قاصر باعتبار أنه دون حقه فى الصفة ؛ ولهذا قال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله : له أن يرد المقبوض فى المجلس ويطالبه بالجياد ، ولو هلك المقبوض فى يده قبل أن يرده لم يرجع بشئ ؛ لأن باعتبار الأصل كان فعله أداء فما لم يفسخ ذلك الفعل لا ينعدم معنى الأداء فيه ، وبعد هلاكه تمذر فسخ الأداء فى المالك ، ولا يمكن إيجاب مثله لأن المقبوض ملك القابض فلا يكون مضموناً عليه ، وصفة الجودة منفردة عن الأصل ليس لها مثل لا صورة ولا معنى فى أموال الربا فسقط حقه . وقال أبو يوسف رحمه الله : أستحسن أن يرد مثل المقبوض [ لأن حقه فى الصفة مرعى وتمذر رعايته منفصلاً عن الأصل فيرد مثل المقبوض<sup>(٣)</sup> ] حتى يقام ذلك مقام رد العين عند تمذر رد العين ، وينعدم به أصل الأداء فيطالبه بالأداء المستحق بسببه . قال : وهذا بخلاف الزكاة فيما قبض الفقير هناك لا يمكن أن يحمل مضموناً عليه ؛ لأنه فى الحكم كأنه بقبضه كفاية له من الله تعالى لا من المعطى<sup>(٤)</sup> ، وبدون رد المثل يتمذر اعتبار الجودة منفردة عن الأصل ، ألا ترى أن المقبوض وإن كان قائماً فى يده لا يتمكن من رده ؟

(١) وفى العمانية والهندية : مضاف .

(٢) وهو قتل وبالجناية بالسبب الذى وجد عند المشتري — كذا بهامش العمانية .

(٣) زيادة من العمانية .

(٤) ولا يمكن رده إلى المعطى لأنه ما أخذه منه لأن الصدقة تهت فى كف الرحمن أولاً - كذا بهامش العمانية .

ومن الأداء الذى هو بمنزلة القضاء حكماً أن يتزوج امرأة على عبد لغيره بعينه ثم يشتري ذلك العبد فيسله إليها فإن ذلك يكون أداء للعين المستحق بسببه وهو التسمية فى العقد ؛ ولهذا لا يكون لها أن تمتنع من القبول ، وهذا لأن كون المسمى مملوكاً لغير الزوج لا يمنع صحة التسمية وثبوت الاستحقاق بها على الزوج ، ألا ترى أنه تلزمه القيمة إذا تعذر تسليم العبد ؟ وما ذلك إلا لاستحقاق الأصل ، غير أن هذا أداء هو فى معنى القضاء حكماً ؛ فإن ما اشتراه الزوج قبل أن يسلم <sup>(١)</sup> إليها مملوك له حتى لو تصرف فيه بالإعتاق ينفذ تصرفه ، ولو أعتقته المرأة قبل التسليم إليها لا ينفذ <sup>(٢)</sup> عتقها ، ولو كان أباه لم يعتق عليها ، فهذا التسليم من الزوج أداء مال من عنده مكان ما استحق عليه ، فن هذا الوجه يشبه القضاء . ولو قضى القاضى لها بالقيمة قبل أن يتملك الزوج ثم تملكه فسله إليها لم يكن ذلك أداء مستحقاً بالتسمية ولكن يكون مبادلة بالقيمة التى تقرر حقها فيه <sup>(٣)</sup> حتى إنها إذا لم ترض بذلك لا يكون للزوج أن يجبرها على القبول ، بخلاف ما قبل القضاء لها بالقيمة .

وأما القضاء بمثل معقول فبيانه فى ضمان النصب والتلفات ، فإن الناصب يؤدى مالاً من عنده وهو مثل لما كان مستحقاً عليه بسبب النصب ، وهو نوعان : مثل صورة ومعنى كما فى المكيل والموزون ، ومثل معنى لا صورة ، والمقصود جبران حق التلف عليه ، وفى المثل صورة ومعنى هذا المقصود أتم منه فى المثل معنى ، فلا يصار إلى المثل معنى لا صورة إلا عند الضرورة ، كما لا يصار إلى المثل إلا عند تعذر رد العبد ، فلو أراد أداء القيمة مع وجود المثل فى أيدي الناس كان للمنصوب منه أن يمتنع من قبوله ، وإذا انقطع المثل من أيدي الناس حينئذ تتحقق الضرورة فى اعتبار المثل فى معنى المالية وسقط اعتبار المثل صورة لتحقق فواته . ثم قال محمد رحمه الله : تعتبر قيمته فى آخر أوقات وجوده ؛ لأن الضرورة تتحقق عند انقطاعه من أيدي الناس . وقال أبو حنيفة رحمه الله : تعتبر وقت الخصومة ؛ لأن المثل قائم بالذمة حكماً وأداء المثل بصورته موهوم بأن يصبر إلى أوانه ، فإنما تتحقق الضرورة

(١) وفى المثانية والهندية : يسلمه .

(٢) وفى المثانية والهندية : لم ينفذ .

(٣) كذا فى الأصول والظاهر أنه فيها لأن الضمير يرجع إلى القيمة لا إلى العبد - أبو الوفاء .

عند المطالبة وذلك وقت قضاء القاضى . وقال أبو يوسف رحمه الله : بالانقطاع يتحقق الفوات وذلك غير موجب للضمان إنما الموجب أصل النصب فتعتبر قيمته وقت النصب ، وهذا لأن القيمة خلف عن رد العين ، ولهذا كان قضاء والخلف إنما يكون واجباً بالسبب الذى به كان الأصل واجباً ، وفيما ليس له مثل صورة يجب قيمته وقت النصب ويكون ذلك قضاء بالمثل معنى <sup>(١)</sup> لما تذكر اعتبار المثل صورة ، حتى إن فيما يتمدر اعتبار المثل صورة ومعنى يتحقق الفوات غير موجب شيئاً سوى الإثم ، وذلك بأن ينصب زوجة إنسان أو ولده فإن الأداء مستحق عليه ، ولو مات فى يده لم يضمن شيئاً لتحقق الفوات بانعدام المثل صورة ومعنى .

وعلى هذا الأصل <sup>(٢)</sup> قلنا : النافع لا تضمن بالمال بطريق المدوان المحض ؛ لأن ضمان المدوان مقدر بالمثل نصاً ، ولا مماثلة بين العين والمنفعة صورة ولا معنى ؛ لأن من ضرورة كون الشيء مثلاً لغيره أن يكون ذلك الغير مثلاً له ، ثم العين لا تضمن بالمنفعة بطريق المدوان قط ، فمرفنا أنه لا مماثلة بينهما ، وكذلك المنفعة لا تضمن بالمنفعة ، فإن الحجر البنية على تقطيع واحد وتؤاجر بأجرة واحدة <sup>(٣)</sup> لا تكون منفعة إحداها مثلاً لمنفعة الأخرى فى ضمان المدوان مع وجود المشابهة صورة ومعنى فى الظاهر فلأن لا يضمن المنفعة بالعين ولا مشابهة بينهما صورة ولا معنى كان أولى ، وانتفاء المشابهة صورة لا يخفى . وأما المعنى فلأن النافع أعراض لا تبقى وقتين والعين تبقى ، وبين ما يبقى وبين ما لا يبقى تفاوت عظيم فى المعنى ، وبهذا تبين أنه لا مالية فى المنفعة حقيقة ؛ لأن المالية لا تسبق الوجود وبعد الوجود تثبت بالإحراز والتمول وذلك لا يتصور فيما لا يبقى وقتين ، وبهذا تبين أيضاً أن الإلتلاف والنصب لا يتحقق فى المنفعة ؛ فإن المدوم ليس بشئ ، فلا يتحقق فيه فعل هو غصب أو إلتلاف ، وكما يوجد يتلاشى ، وفى حال تلاشيه لا يتصور فيه النصب والإلتلاف ، إلا أن الشرع فى حكم المقد جعل المدوم حقيقة من المنفعة كالوجود ، أو أقام العين المنتفع به مقام المنفعة للحاجة إلى ذلك ، وهذه الحاجة إنما تتحقق فى العقد

(١) كالكفارات فى باب العين — كذا بهامش الثمانية .

(٢) لفظ الأصل . ساقط من الثمانية .

(٣) وفى الثمانية : بأجرة مطومة واحدة .



فيثبت هذا الحكم فيما يترتب على العقد من الضمان جائزاً كان أو فاسداً ؛ لأن الفاسد لا يمكن أن يجعل أصلاً بنفسه ليعرف حكمه من عينه فلا بد من أن يرد حكمه إلى الجائز ، ثم ضمان العقد فاسداً كان أو جائزاً يبتنى على التراضي لا على التساوى <sup>(١)</sup> نصاً ، والتراضي يتحقق مع انعدام المائلة ، فلهذا كان مضموناً بالعقد فاسداً كان أو جائزاً ، ووجوب الضمان يلزمه الخروج عنه بالأداء فيكون ذلك بحسب الإمكان ، يوضحه أن قوام الأعراض بالأعيان والعين يقوم بنفسه ، ولا بمائلة بين ما يقوم بنفسه وبين ما يقوم بغيره ، بل ما يقوم بنفسه أزيد في المعنى لا محالة ، ولكن هذه الزيادة يسقط اعتبارها في ضمان العقد لوجود التراضي فاسداً كان العقد أو جائزاً ، ولا وجه لإسقاط اعتبار هذه الزيادة في ضمان المدون ؛ لأن بطلان الناصب لا تسقط حرمة ماله ، فلو أوجبنا عليه هذه الزيادة أهدرناها في حقه ، ولو لم نوجب الضمان لم يهدر حق المصوب منه بل يتأخر إلى الآخرة ، وضرر التأخير دون ضرر الإهدار ، وإذا ألزمناه أداء الزيادة كان ذلك مضافاً إلينا ، وإذا لم نوجب الضمان لتعدر إيجاب المثل صورة ومعنى لا يكون سقوط حق المصوب منه في حق أحكام الدنيا مضافاً إلينا ، بمنزلة من ضرب إنساناً ضرباً لا أثر له أو شتمه شتمة لا عقوبة بها في الدنيا .

وعلى هذا الأصل قال أبو حنيفة رحمه الله : إذا قطع يد إنسان عمداً ثم قتله عمداً قبل البرء يتخير الولي ؛ لأن القطع ثم القتل مثل الأول صورة ومعنى ، والقتل بدون القطع مثل معنى ، فالرأى إلى الولي في ذلك . وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله : القتل بحد القطع قبل البرء تحقيق لموجب الفعل الأول والقتل به من الولي يكون مثلاً كاملاً فلا يصار إلى القطع . وقال أبو حنيفة رحمه الله : هذا باعتبار المعنى فأما من حيث الصورة المثل الأول هو القطع ثم القتل ، والقتل بحد القطع تارة يكون محققاً لموجب الفعل الأول وتارة يكون ماحياً أثر الفعل الأول ، حتى إذا كان القاتل غير القاطع كان القصاص في النفس على الثاني خاصة فلا يسقط اعتبار المائلة صورة بهذا المعنى .

فأما القضاء بمثل غير معقول فهو ضمان المحترم المتقوم الذي ليس بمال بما هو مال

(١) لأنه حينئذ يضاف إلى الفاعل وهو فاسد في نفسه والشارع منه — كذا بهامش النهاية .

معنى<sup>(١)</sup> ضمان النفس والأطراف بالمال في حالة الخطأ ، فإنه ثابت بالنص من غير أن يعقل فيه المعنى ؛ لأنه لا مماثلة بين الآدى والمال صورة ولا معنى ، فالآدى مالك للمال والمال مخلوق لإقامة مصالح الآدى به ، ثم الشرع أوجب الدية في القتل خطأ فما عقل من ذلك إلا معنى النة على القاتل بتسليم نفسه له لعذر الخطأ ، ومعنى النة على المقتول لصيانة دمه عن الهدر وإيجاب مال يقضى به حوائجه أو حوائج ورثته الذين يخلفونه ، ولهذا لا يوجب مع إمكانه إيجاب المثل بصفته وهو القصاص ؛ لأنه هو المثل صورة ومعنى ، فالمعنى المطلوب هو الحياة وفي القصاص حياة لا في المال ، فإذا لم تكن هذه الحالة في معنى المنصوص عليه من كل وجه يتعذر إلحاقها به وإيجاب المال .

وعلى هذا الأصل لو قتل من عليه القصاص إنسان آخر لا يضمن لمن له القصاص شيئاً ؛ لأن ملك القصاص الثابت له ليس بمال فلا يكون المال مثلاً له لا صورة ولا معنى ، وكذلك لو قتل زوجة إنسان لا يضمن للزوج شيئاً باعتبار ما فوت عليه من ملك النكاح ؛ لأن ذلك ليس بمال فلا يكون المال مثلاً له صورة ومعنى ، وهذا لأن ملك النكاح مشروع للسكن والنسل ، والمال بذلة لإقامة المصالح فكيف يكون بينهما مماثلة ! وإذا تحقق انعدام المثل تحقق الفوات .

وعلى هذا الأصل قلنا شهود العفو عن القصاص إذا رجعوا لم يضمنوا شيئاً ، وكذلك المكره للولى على العفو بغير حق<sup>(٢)</sup> لا يضمن شيئاً ؛ لأنه أئلف عليه ما ليس بمال متقوم ولا وجه لإيجاب الضمان هنا صيانة للملك في القصاص ، فالعفو مندوب إليه شرعاً وإهدار مثله لا يقبح . وكذلك قلنا شهود الطلاق بعد الدخول إذا رجعوا لم يضمنوا للزوج شيئاً ، والمكره على الطلاق بعد الدخول كذلك ، والمرأة إذا ارتدت لا تضمن للزوج شيئاً ، ولو جامعها ابن الزوج لا يضمن للزوج شيئاً ، لأنه أئلف عليه ملك النكاح<sup>(٣)</sup> وذلك ليس بمال متقوم فلا يكون المال مثلاً له صورة

(١) وفي النهاية والهندية : يعنى .

(٢) أى يكون العفو بغير حق بأن يكون دعوى القصاص بحق — كذا بهامش النهاية .

(٣) أى في الإكراه والارتداد والشهود في الطلاق إذا رجعوا — كذا بهامش النهاية .

ولامعنى ، والصيانة<sup>(١)</sup> هنا للمحل المملوك لا للملك الوارد عليه ، ألا ترى أن إزالة هذا الملك بالطلاق صحيح من غير شهود وولى وعوض ؟ ولهذا قلنا إن البُضع لا يتقوم عند الخروج من ملك الزوج وإن كان يتقوم عند الدخول فى ملكه ؛ لأن معنى الخطر للمحل ووقت التملك وقت الاستيلاء على المحل بإثبات الملك فيكون متقوماً لإظهار خطره ، فأما وقت الخروج فهو وقت إطلاق المحل وإزالة الاستيلاء عنه فلا يظهر حكم التقوم فيه ، ولا يدخل على ما قلنا شهود الصلح قبل الدخول إذا رجعوا فإنهم يضمّنون نصف الصداق للزوج ؛ لأنهم لا يضمّنون شيئاً من قيمة ما أتلّفوا وهو البُضع بقيمته مهر المثل ، ولا يضمّنون شيئاً منه ، ولكن سقوط المطالبة بتسليم البُضع قبل الدخول يكون مسقطاً للمطالبة بالموض المسمى إذا لم يكن ذلك بسبب مضاف إلى الزوج ، فهما بالإضافة إلى الزوج بشهادتهما على الطلاق كاللزمين له نصف الصداق حكماً ، أو كأنهما فوتا عليه يده فى ذلك النصف بعد فوات تسليم البُضع فيكونان بمنزلة الغاصبين فى حقه .

ومن القضاء الذى هو فى حكم الأداء ما إذا تزوج امرأة على عبد بنير عينه فأتاها بالقيمة أجبرت على القبول وكان ذلك قضاء بالمثل المسمى من عنده وهو فى معنى الأداء ؛ لأن العبد المطلق معلوم الجنس مجهول الوصف ، فباعتهار كونه معلوم الجنس يكون أداء للمسمى بتسليم العبد ، ولهذا لو أتاها به أجبرت على القبول ، ومن حيث إنه مجهول الوصف يتعذر عليها المطالبة بمين المسمى فيكون تسليم القيمة قضاء فى حكم الأداء<sup>(٢)</sup> فتجبر على قبولها ، بخلاف العبد إذا كان بمينه [أو المكيل أو الموزون إذا كان موصوفاً أو معيناً لأن المسمى معلوم بمينه<sup>(٣)</sup>] ووصفه فتكون القيمة بمقابلته قضاء ليس فى معنى الأداء ، فلا تجبر على القبول إذا أتاها به إلا عند تحقق المعجز عن تسليم ما هو المستحق كما فى ضمان الغصب على ما قررنا ، والله أعلم .

(١) وفى المأينة : الصيانة .

(٢) وفى المأينة والمهندية : فتكون القيمة قضاء هو فى حكم الأداء .

(٣) ما بين المربعين زيادة من المأينة والمهندية .

## فصل في بيان مقتضى الأمر في صفة الحسن للمأمور به

قال رضى الله عنه : اعلم أن مطلق مقتضى الأمر كونه المأمور به حسناً شرعاً ، وهذا الوصف غير ثابت للمأمور به بنفسه ، فإنه أحد تصاريف الكلام فيتحقق في التبيين والحسن جميعاً لغة كسائر التصريفات ، ولا نقول إنه ثابت عقلاً<sup>(١)</sup> كما زعم بعض مشايخنا رحمهم الله ؛ لأن العقل بنفسه غير موجب عندنا . وبيان كونه ثابتاً شرعاً أن الله تعالى لم يأمر<sup>(٢)</sup> بالفحشاء كما نص عليه في محكم تنزيله ، والأمر طلب لإيجاد المأمور به بأبلغ الجهات ؛ ولهذا كان مطلقه موجباً شرعاً ، والتبيين واجب الإعدام شرعاً ، فما هو واجب الإيجاد شرعاً تعرف صفة الحسن فيه شرعاً .

ثم هو في صفة الحسن نوعان : حسن لمعنى في نفسه ، وحسن لمعنى في غيره . والنوع الأول قسمان : حسن لمعنى لا يحتمل السقوط بحال ، وحسن لمعنى قد يحتمل السقوط في بعض الأحوال . والقسم الثانى نوعان أيضاً : حسن لمعنى في غيره وذلك مقصود في نفسه<sup>(٣)</sup> لا يحصل منه ما لأجله كان حسناً ، وحسن لمعنى في غيره يتحقق بوجوده ما لأجله كان حسناً .

وأما النوع الأول من القسم الأول فهو الإيمان بالله تعالى وصفاته ؛ فإنه مأمور به ؛ قال الله تعالى : « آمنوا بالله ورسوله » وهو حسن لمعنى ، وركنه التصديق بالقلب والإقرار باللسان ، فالتصديق لا يحتمل السقوط بحال ، ومتى بدّله بغيره فهو كفر منه على أى وجه بدّله ، والإقرار حسن لمعنى وهو يحتمل السقوط في بعض الأحوال . حتى إنه إذا بدّله بغيره بعذر الإكراه لم يكن ذلك كفراً منه إذا كان مطمئن القلب بالإيمان ، وهذا لأن اللسان ليس بعمد التصديق ولكن يعبر اللسان عما في قلبه ، فيكون دليل التصديق وجوداً وعدماً ، فإذا بدّله بغيره في وقت يكون متمكناً من إظهاره يكون كافراً وإذا زال تمكّنه من الإظهار بالإكراه لم يصير كافراً ؛ لأن سبب الخوف على نفسه دليل ظاهر على بقاء التصديق بالقلب ، وأن الحامل له على هذا التبديل حاجته إلى دفع الهلاك عن نفسه لا تبديل الاعتقاد ؛

(١) بل العقل طريق يعرف به حسن الأشياء وقبحها — كذا بهامش العثمانية .

(٢) وفي الهندية : لا يأمر .

(٣) وفي الهندية : بنفسه لا يحصل به ما لأجله .

فأما في وقت التمكن تبديله دليل تبدل<sup>(١)</sup> الاعتقاد فكان ركن الإيمان وجوداً وعدمًا ، وإن كان دون التصديق بالقلب لاحتماله السقوط في بعض الأحوال .

ومن هذا النوع الصلاة ؛ فإنها حسنة لأنها تعظيم لله تعالى قولاً وفعلًا بجميع الجوارح ، وهي تحتل السقوط في بعض الأحوال فكانت في صفة الحسن نظير الإقرار ولكنها ليست بركن الإيمان في جميع الأحوال ، فالإقرار دليل التصديق وجوداً وعدمًا والصلاة لا تكون دليل التصديق وجوداً وعدمًا ، وقد تدل على ذلك إذا أتى بها على هيئة مخصوصة ، ولهذا قلنا إذا صلى الكافر بجماعة المسلمين يحكم بإسلامه .

ومما يشبه هذا النوع معنى : الزكاة والصوم والحج . فالزكاة حسنة لما فيها من إيصال الكفاية إلى الفقير المحتاج بأمر الله ، والصوم حسن لما فيه من قهر النفس الأمارة بالسوء في منع شهوتها بأمر الله تعالى ، والحج حسن بمعنى شرف البيت بأمر الله تعالى ، غير أن هذه الوسائط لا تخرجها من أن تكون حسنة لعينها ، فحاجة الفقير كان يخلق الله تعالى إياها على هذه الصفة لا بصنع باشره بنفسه ، وكون النفس أمارة يخلق الله تعالى إياها على هذه الصفة لا لكونها جانية بنفسها ، وشرف البيت يجعل الله تعالى إياه مشرفاً بهذه الصفة ، ففرقنا أنها في المعنى من النوع الذي هو حسن لعينه ؛ ولهذا جعلناها عبادة محضة ، وشرطنا للوجوب فيها الأهلية الكاملة ، وحكم هذا القسم واحد وهو أنه إذا وجب بالأمر لا يسقط إلا بالأداء أو بإسقاط من الأمر فيما يحتمل السقوط .

وبيان القسم الثاني في السمي إلى الجمعة فإنه حسن لمعنى في غيره ، وهو أنه يتوصل به إلى أداء الجمعة ، وذلك المعنى مقصود بنفسه لا يصير موجوداً بمجرد وجود المأمور به من السمي ، وحكمه أنه يسقط بالأداء إذا حصل المقصود به ولا يسقط إذا لم يحصل المقصود به حتى إنه إذا حمله إنسان إلى موضع مكرهاً بعد السمي قبل أداء الجمعة ثم خلى عنه كان السمي واجباً عليه ، وإذا حصل المقصود بدون السمي بأن حل مكرهاً إلى الجامع حتى صلى الجمعة سقط اعتبار السمي ولا يتمكن بأنمدامه نقصان فيما هو المقصود ، وإذا سقط عنه الجمعة لمرض أو سفر سقط عنه السمي .

(١) وفي الهندية : تبدل .

ومن هذا النوع الوضوء فإنه حسن لمعنى في غيره وهو التمكن من أداء الصلاة ، وما هو المقصود لا يصير مؤدى بعينه ؛ ولهذا جوزنا الوضوء والافتسال بغير النية ، ومن ليس بأهل للعبادة أداء وهو الكافر ، ولا ينكر معنى القرية في الوضوء ، حتى إذا قصد به التقرب وهو من أهله بأن توضأ وهو متوضئ كان مثاباً على ذلك ، وكذلك إذا توضأ وهو محدث على قصد التقرب فإنه تطهير والتطهير حسن شرعاً كتطهير المكان والثياب ؛ قال الله تعالى : « أَنْ طَهَّرْنَا بَيْتَ الْلَطَائِفِينَ » وقال تعالى : « وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ » إلا أن ما هو شرط أداء الصلاة يتحقق بدون هذا الوصف وهو قصد التقرب ، لأن شرط أداء الصلاة أن يقوم إليها طاهراً عن الحدث ، وبدون هذا الوصف يزول الحدث ، وهو معنى قولنا : إنه يتمكن من أداء الصلاة بالوضوء وإن لم ينو ولكنه لا يكون مثاباً عليه ، ثم حكمه حكم السعى كما بينا ، إلا أن مع انعدام السعى يتم أداء الجمعة ، وبدون الوضوء لا يجوز أداء الصلاة من الحدث ؛ لأن من شرط الجواز الطهارة عن الحدث .

وبيان النوع الآخر : في الصلاة على الميت ، وقتال المشركين ، وإقامة الحدود . فالصلاة على الميت حسنة لإسلام الميت وذلك معنى في غير الصلاة مضاف إلى كسب واختيار كان من العبد قبل موته وبدون هذا الوصف يكون قبيحاً منهياً عنه ، يعني الصلاة على الكفار والمناققين ؛ قال الله تعالى : « وَلَا تَصَلُّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا » وكذلك القتال مع المشركين حسن لمعنى في غيره وهو كفر الكافر أو قصده إلى محاربة المسلمين ، وذلك مضاف إلى اختياره . وكذلك القتال مع أهل البنى حسن لدفع فتنهم ومحاربتهم عن أهل العدل . وكذا إقامة الحدود حسن لمعنى الزجر عن المعاصي ، وتلك المعاصي تضاف إلى كسب واختيار ممن تقام عليه ولكن لا يتم إلا بمحصول ما لأجله كان حسناً ، وحكم هذا النوع أنه يسقط بعد الوجوب بالأحكام وبانعدام المعنى الذى لأجله كان يجب ، حتى إذا تحقق الانزجار عن ارتكاب المعاصي ، أو تصور إسلام الخلق عن آخرهم لا تبقى فرضيته إلا أنه خلاف للخبر ؛ لأنه لا يتحقق انعدام هذا المعنى في الظاهر . وكذلك الصلاة على الميت تسقط بعارض مضاف إلى اختياره من بنى أو غيره ، وإذا قام به الولي مع بعض الناس يسقط عن الباقيين . وكذلك القتال إذا قام به البعض سقط عن الباقيين لحصول المقصود ، وإذا

محقق صفة الحسن للمأمور به قد ذهب بعض مشايخنا إلى أن عند إطلاق الأمر يثبت النوع الثانى من الحسن ولا يثبت النوع الأول إلا بدليل يقتزن به ؛ لأن ثبوت هذه الصفة بطريق الاقتضاء وإنما ثبت بهذا الطريق الأدنى على ما نبينه فى باب الاقتضاء ، والأدنى هو الحسن لمعنى فى غيره لا لمعنه . قال رضى الله عنه : والأصح عندى أن بمطلق الأمر يثبت حسن المأمور به لمعنه شرعاً فإن الأمر لطلب الإيجاد وبمطلقه يثبت أقوى أنواع الطلب وهو الإيجاب فيثبت أيضاً أعلى صفات الحسن ؛ لأنه استبعاد فإن قوله : « أقيموا الصلاة » و « اعبدوني » هما فى المعنى سواء ، والعبادة لله تعالى حسنة لمعناها ، ولأن ما يكون حسناً لمعنى فى غيره فهذه الصفة له شبه المجاز لأنه ثابت من وجه دون وجه ، وما يكون حسناً لمعنه فهذه الصفة له حقيقة وبالمطلق ثبت الحقيقة دون المجاز ، وإذا ثبت هذا قلنا : اتفق الفقهاء على ثبوت صفة الجواز مطلقاً للمأمور به كما قررنا أن مقتضى الأمر حسن المأمور به حقيقة وذلك لا يكون إلا بعد جوازه شرعاً ؛ ولأن مقتضى مطلقه الإيجاب ولا يجوز أن يكون واجب الأداء شرعاً إلا بعد أن يكون جائزاً شرعاً ، وعلى قول بعض المتكلمين بمطلق الأمر لا يثبت جواز الأداء حتى يقتزن به دليل . واستدلوا على هذا بالظان عند تضاييق الوقت <sup>(١)</sup> أنه على طهارة فإنه مأمور بأداء الصلاة شرعاً ، لا يكون جائزاً إذا أداها على هذه الصفة ، ومن أفسد حجه فهو مأمور بالأداء شرعاً ولا يكون المؤدى جائزاً إذا أداها ، وهذا سهو منهم ، فإن عندنا من كان عنده أنه على طهارة فصلّى جازت صلاته ، نص عليه فى كتاب التحرى فيما إذا توضأ بماء نجس فقال صلاته جائزة ما لم يعلم فإذا علم أعاده . فإن قيل : فإذا جازت صلاته كيف تلزمه الإعادة والأمر لا يقتضى التكرار ؟ قلنا : المؤدى جائز <sup>(٢)</sup> حتى لو مات قبل أن يعلم لقي الله ولا شيء عليه ، فأما إذا علم فقد تبدل حاله ووجوب الأداء بعد تبدل الحال لا يكون تكررراً ، وتحقيقه أن الأمر يتوجه بحسب التوسع <sup>(٣)</sup> ؛ قال الله تعالى : « لا يكلف الله نفساً إلا وسعها » فإذا كان عنده أنه على طهارة يثبت الأمر فى حقه على حسب ما يليق بحاله ، ومن ضرورته

(١) وفى الثمانية : تضيق الوقت .

(٢) أى جائز ظاهراً — كذا بهامش الثمانية .

(٣) وفى الهندية : الوسع .

الجواز على تلك الحالة ، وإذا تبدل حاله بالعلم ثبت الأمر بالأداء<sup>(١)</sup> كما يليق بحاله ، ولكن لما كان له طريق يتوصل به إلى هذه الحالة إذا تحرز وأحسن النظر لم يسقط الواجب في هذه الحالة بالأداء الأول وإن كان ممنوراً فيه لدفع الحرج عنه ، والحج بمنزل مما قلنا ، فالثابت بالأمر وجوب أداء الأعمال بصفة الصحة ، وأما بعد الإفساد فالثابت وجوب التحلل عن الإحرام بطريقه ، وهذا أمر آخر سوى الأول ، والمأمور به في هذا الأمر مجزئ ، فإن التحلل بأداء الأعمال بعد الإفساد جائز شرعاً . ويحكي عن أبي بكر الرازي رحمه الله أنه كان يقول : صفة الجواز وإن كانت تثبت بمطلق الأمر شرعاً فقد تناول الأمر على ما هو مكروه شرعاً أيضاً ، واستدل على ذلك بأداء عصر يومه بعد تغير الشمس فإنه جائز مأمور به شرعاً وهو مكروه أيضاً<sup>(٢)</sup> وكذلك قوله سبحانه وتعالى « وليطوفوا بالبيت العتيق » يتناول طواف المحدث عندنا حتى يكون طوافه ركن الحج ، وذلك جائز مأمور به شرعاً ، ويكون مكروهاً .

قال رضى الله عنه : والأصح عندي أن بمطلق الأمر كما تثبت صفة الجواز والحسن شرعاً يثبت انتفاء صفة الكراهة ؛ لأن الأمر استبعاد ولا كراهة في عبادة العبد لربه ، وانتفاء الكراهة تثبت بالإذن شرعاً ومعلوم أن الإذن دون الأمر في طلب إيجاد المأمور به فلأن يثبت انتفاء الكراهة بالأمر أولى ، فأما الصلاة بعد تغير الشمس والكراهة ليست للصلاة ولكن للتشبه بمن يعبد الشمس والمأمور به هو الصلاة ، وكذلك الطواف الكراهة ليست في الطواف الذي فيه تعظيم البيت بل لوصف في الطواف<sup>(٣)</sup> وهو الحدث وذلك ليس من الطواف في شيء .

ثم تكلم مشايخنا رحمهم الله فيما إذا انعدم صفة الوجوب للمأمور به لقيام الدليل هل تبقى صفة الجواز أم لا ؟ فالعراقيون من مشايخنا يقولون : هو على هذا الخلاف عندنا لا تبقى ، وعلى قول الشافعى تبقى ، فيثبتون هذا الخلاف في قوله عليه السلام : « من حلف على يمين فرأى غيرها خيراً منها فليكفر بيمينه ثم ليأت بالذى هو خير » فإن صيغة الأمر بهذه الصفة توجب التكفير سابقاً على الحدث وقد انعدم هذا الوجوب

(١) أى على الظاهر — كذا بهامش المثنوية .

(٢) لفظ أيضاً ساقط من المثنوية .

(٣) وفي المثنوية : في الطائف .



بدليل الإجماع فبقى الجواز عنده ولم يبق عندنا ، وحجته في ذلك أن من ضرورة وجوب الأداء جواز الأداء والثابت بضرورة النص كالتصوص ، وليس من ضرورة انتفاء الوجوب انتفاء الجواز فيبقى حكم الجواز بعد ما انتفى الوجوب بالدليل ، واستدل عليه بصوم عاشوراء فباتساخت وجوب الأداء فيه لم ينتسخ جواز الأداء ، ولكننا نقول : موجب الأمر أداء هو متمين على وجه لا يتخير العبد بين الإقدام عليه وبين تركه شرعاً ، والجواز فيما يكون العبد مخيراً فيه ، وبينهما مغايرة على سبيل المناقاة ؛ فإذا قام الدليل على انتساخت موجب الأمر لا يجوز إبقاء غير موجب الأمر مضافاً إلى الأمر .

قال رضى الله عنه : والأصح عندى أن بانتفاء حكم الوجوب لقيام الدليل ينتسخ الأمر ويخرج من أن يكون أمراً شرعاً والمصير إلى بيان موجه ابتداء وبقاء في حال ما يكون أمراً شرعاً ، فأما بعد خروجه من أن يكون أمراً شرعاً فلا معنى للاشتغال بهذا التكليف ، وبعد ما انتسخ الأمر بصوم عاشوراء لا نقول جواز الصوم في ذلك اليوم موجب ذلك الأمر ، بل هو موجب كون الصوم مشروعاً فيه للعبد كما في سائر الأيام ، وقد كان ذلك ثابتاً قبل إيجاب الصوم فيه بالأمر شرعاً فبقى على ما كان ، حتى إذا بقى الأمر يبقّى حكم الجواز عندنا ؛ ولهذا قلنا : الصحيح المقيم إذا صلى الظهر في بيته يوم الجمعة جازت صلاته ، والواجب عليه في المصراً أداء الجمعة بعد ما شرعت الجمعة ولكن بقى أصل أمر أداء الظهر ولهذا يلزمه بعد مضي الوقت قضاء الظهر ، ولو شهد الجمعة بعد الظهر كان مؤدياً فرض الوقت ، فبه تبين أن الواجب أداء الجمعة دون أداء الظهر ، إذ الواجب إسقاط فرض الوقت بأداء الجمعة ؛ فكذلك يجب نقض الظهر المؤدى بأداء الجمعة ولهذا سويناً بذلك بين المندور وغير المندور ؛ لأن جواز ترك أداء الجمعة للمندور رخصة فلا يتغير به حكم ما هو عزيمة ، والله أعلم .

### فصل في بيان صفة الحسن لما هو شرط أداء اللازم بالأمر

قال رضى الله عنه : اعلم أن من شرط وجوب أداء المأمور به القدرة التي بها يتمكن المأمور من الأداء ، لقوله تعالى : «لا يكلف الله نفساً إلا وسعها» ولأن الواجب أداء ما هو عبادة ، وذلك عبارة عن فعل يكتسبه العبد عن اختيار ليكون معظماً فيه ربه فينال الثواب وذلك لا يتحقق بدون هذه القدرة ، غير أنه لا يشترط وجودها وقت الأمر لصحة الأمر ؛ لأنه لا يتأدى المأمور بالقدرة الموجودة وقت الأمر بحال ،

وإنما يتأدى بالموجود منها عند الأداء وذلك غير موجود سابقاً على الأداء ؛ فإن الاستطاعة لا تسبق الفعل وانعدامها عند الأمر لا يمنع صحة الأمر ولا يخرجها من أن يكون حسناً بمنزلة انعدام المأمور ، فإن النعم عليه السلام كان رسولاً إلى الناس كافة ؛ قال الله تعالى : « وما أرسلناك إلا كافة للناس » وقال تعالى : « نذيراً للبشر » ولا شك أنه أمر جميع من أرسل إليهم بالشرائع ثم صح الأمر في حق الذين وجدوا بعده ويلزمهم الأداء بشرط أن يبلغهم فيتمكنون من الأداء ؛ قال تعالى : « لا نذكركم به <sup>(١)</sup> ومن بلغ » وكما يحسن الأمر قبل وجود المأمور به يحسن قبل وجود القدرة التي يتمكن بها من الأداء ولكن بشرط التمكن عند الأداء ؛ ألا ترى أن التصريح بهذا الشرط لا يعدم صفة الحسن في الأمر ؛ فإن المريض يؤمر بقتال المشركين إذا برىء فيكون ذلك حسناً ، قال تعالى : « فإذا أطمأنتتم فأقيموا الصلاة » وهذا الشرط نوعان : مطلق ، وكامل . فالطلق أدنى ما يتمكن به من أداء المأمور به ما ليا كان أو بدنياً ؛ لأن هذا شرط وجوب الأداء في كل أمر فضلاً من الله تعالى ورحمة <sup>(٢)</sup> خصوصاً في حق هذه الأمة فقد رفع الله عنهم الحرج ووضع عنهم الإصر والأغلال ، وفي لزوم الأداء بدون هذه القدرة من الحرج والثقل ما لا يخفى ، وعلى هذا وجوب الطهارة بالسوء فإنه لا يثبت في حال عدم الماء لانعدام هذه القدرة ، وكذلك في حال العجز عن الاستعمال إلا بحرج بأن يخاف زيادة المرض أو العطش ، أو يلحقه نوع حرج في ماله بأن لا يباع منه بشئ مثله ، وكذلك أداء الصلاة لا يجب بدون هذه القدرة ؛ ولهذا كان وجوب الأداء بحسب ما يتمكن منه قائماً أو قاعداً أو بالإيماء ، وكذلك وجوب أداء الحج لا يكون إلا بهذه القدرة بملك الزاد والراحلة ؛ لأن التمكن من السفر الذي يتوصل به إلى الأداء لا يكون إلا به ، وكذلك وجوب أداء الصدقة المالية لا يكون إلا بهذا الشرط ؛ فإنه لا يتمكن من الأداء <sup>(٣)</sup> عبادة إلا بملك المال ؛ ولهذا لا يعتبر التمكن منه بمال غيره وإن أذن له فيه ذلك في وجوب الأداء ، بخلاف الطهارة فصفة العبادة هناك غير مقصودة وهنا مقصودة ، ومع ذلك صفة الغنى في المؤدى معتبر هنا ؛

(١) أى بالوحي — كذا بهامش العثمانية .

(٢) مكنه من الأداء ليصير سبباً للثواب فيكون فضلاً ومنه — كذا بهامش العثمانية .

(٣) وهو التمكن من الأداء من مال نفسه — كذا بهامش العثمانية .

قال عليه السلام « لاصدقة إلا عن ظهر غنى » وبدون ملك المال لا تثبت صفة الغنى ؛ ولهذا قال زفر والشافعي رحمهما الله : إذا أسلم الكافر أو بلغ الصبي أو أفاق المجنون أو طهرت الحائض في آخر الوقت بحيث لا يتمكنون من أداء الفرض فيما بقي من الوقت لا يلزمهم الأداء لانعدام الشرط وهو التمكن ، ولكن علماءنا رحمهم الله قالوا : يلزمهم أداء الصلاة استحساناً ؛ لأن السبب الموجب جزء من الوقت وشرط وجوب الأداء كون القدرة على الأداء متوهم الوجود لا كونه متحقق الوجود فإن ذلك لا يسبق الأداء وهذا التوهم موجود ههنا لجواز أن يظهر في ذلك الجزء من الوقت امتداد بتوقف الشمس فيسمع الأداء كما كان لسليمان صلوات الله عليه فيثبت وجوب الأداء به ، ثم المعجز<sup>(١)</sup> عن الأداء فيه ظاهر لينتقل الحكم إلى ما هو خلف عن الأداء وهو القضاء ، بمنزلة الخلف على مس السماء تنعقد موجبة للبر لتوهم الكون فيما خلف عليه ، ثم بالمعجز الظاهر ينتقل الواجب في الحال إلى ما هو خلف عنه وهو الكفارة ، وكذلك الحدث في وقت الصلاة ممن كان عادماً للماء يكون موجباً للطهارة بالماء لتوهم القدرة عليها ثم تتحول إلى التراب باعتبار المعجز الظاهر في الحال ، غير أن في فصل الحائض بشرط حقيقة الطهر في جزء من الوقت بأن تكون أيامها عشرة ، أو الحكم بالطهر بدليل شرعي بأن تكون أيامها دون العشرة فينقطع الدم والباقي من الوقت مقدار ما يمكنها أن تغتسل فيه وتحرم للصلاة ، وهذا لأن في أوامر العباد صفة الحسن ، ولزوم الأداء يثبت بهذا القدر من القدرة ؛ فإن من قال لأمري<sup>(٢)</sup> أسقني ماء غداً يكون أمراً صحيحاً موجباً للأداء فلا يتعين للحال ؛ فإنه يقدر على ذلك في غدٍ ، لجواز أن يموت قبله أو يظهر عارض يحول بينه وبين التمكن من الأداء ، فكذلك في أوامر الشرع وجوب الأداء يثبت بهذا القدر . ثم هذا الشرط يختص<sup>(٣)</sup> بالأداء دون القضاء فإنه شرط الوجوب ولا يتكرر الوجوب في واجب واحد فلا يشترط بقاء هذا التمكن لبقاء الواجب ولكن إن كان الفوات بمضي الوقت لا عن تقصير منه بقي الأداء واجباً على أن يتأى بالخلف وهو القضاء ، وإن كان عن تقصير منه

(١) وفي المئانية : ثم بالمعجز عن الأداء فيه ظاهراً ينتقل عن الحكم .

(٢) وفي المئانية : لمعه .

(٣) وفي المئانية : يختص .

فهو متعمد في ذلك وباعتبار تعديه يجعل الشرط كالقائم حكماً ؛ ولهذا قلنا إذا هلك المال بعد وجوب الحج وصدقة الفطر لا يسقط الواجب عنه بذلك<sup>(١)</sup> ؛ لأن التمكن من الأداء بملك المال كان شرط وجوب الأداء فيبقى الواجب وإن انعدم هذا الشرط . وأما الكامل منه فالقدرة الميسرة للأداء وهي زائدة على الأولى بدرجة كرامة من الله تعالى ، وفرق ما بينهما أنه لا يتغير بالأولى صفة الواجب فكان شرط الوجوب فلا يعتبر بقاؤها بقاء الواجب<sup>(٢)</sup> والثانية يغير صفة الواجب فيجعلها سمحاً سهلاً ليناً ، ولهذا يشترط بقاؤها بقاء الواجب ؛ لأنه متى وجب الأداء بصفة لا يبقى الأداء واجباً إلا بتلك الصفة ، ولا يكون الأداء بهذه الصفة بعد انعدام القدرة الميسرة للأداء وبيان هذا أن الزكاة تسقط بهلاك المال بعد التمكن من الأداء ؛ لأن الشرع إنما أوجب الأداء بصفة اليسر ولهذا خصه بالمال النامي ، وما أوجب الأداء إلا بعد مضي حول ليتحقق النماء فيكون المؤدى جزءاً من الفضل قليلاً من كثير وذلك غاية في اليسر ، فأما أمل التمكن من الأداء يثبت بكل مال ، فلو بقي الواجب بعد هلاك المال لم يكن المؤدى بصفة اليسر بل يكون بصفة الغرم فلا يكون الباقي ذلك الذي وجب ولا وجه لإيجاب غيره إلا بسبب متجدد ، ولهذا لو استهلك المال بقي عليه وجوب الأداء ؛ لأنه<sup>(٣)</sup> صار النصاب مشغولاً بحق المستحق للزكاة ، فالاستهلاك تمد منه على محل الحق بالتفويت وذلك سبب موجب للغرم عليه ، كالعبد الجاني إذا استهلكه مولاه وهو لا يعلم بجنائته يصير غارماً لقيمته ، وإن صادف فعله ملكه باعتبار هذا المعنى ، فوجود سبب آخر أمكن إيجاب الأداء لا بالصفة التي بها وجب ابتداء ، ولا يدخل على هذا ما إذا هلك بعض النصاب فإن الواجب يبقى بقدر ما بقي منه وإن كان كمال النصاب شرط الوجوب في الابتداء ؛ لأن اشتراط كمال النصاب ليس لأجل اليسر حتى يتغير به صفة الواجب ، فإن أداء درهم من أربعين وأداء خمسة من مائتين في معنى اليسر سواء ؛ إذ كل واحد منهما أداء ربع العشر ، ولكن شرط كمال النصاب ليثبت به صفة الفنى فيمن يجب عليه ، فالمطلوب بالأداء إغناء المحتاج وإنما

(١) أى أثره يظهر في حق الإثم — كذا بهامش العثمانية .

(٢) بخلاف الثانية فإنه يتغير به الواجب من الممكنة إلى الميسرة — كذا بهامش العثمانية .

(٣) وفي الهندية : لأنه لما صار .

يتحقق الإغناء بصفة الحسن من الغنى كما يتحقق التملك من المالك ، وأحوال الناس تختلف في صفة الغنى بالمال فجعل الشرع لذلك حدا وهو ملك النصاب تيسيراً ، ثم هذا الغنى شرط وجوب الأداء بمنزلة أدنى التمكن الذى هو شرط وجوب الأداء من غير أن يكون مغنياً بصفة الواجب ، فلهذا لا يشترط بقاؤه لبقاء الواجب ولكن بقدر ما بقى من المال يبقى الواجب بصفته لبقاء صفة اليسر فيه ، وعلى هذا قلنا يسقط العشر بهلاك الخارج قبل الأداء ؛ لأن القدرة الميسرة شرط الأداء فيه ، فالعشر مؤونة الأرض النامية ولا يجب إلا بعد تحقق الخارج ، فإنما يجب قليل من كثير من النماء فيكون الأداء بصفة اليسر وذلك لا يبقى بعد هلاك الخارج ، وكذلك الخراج لا يبقى إذا اصطلم الزرع آفة ؛ لأن وجوب الأداء باعتبار القدرة الميسرة ؛ ولهذا يتقدر الواجب بحسب الربح ، حتى إذا قل الخارج لا يجب من الخارج أكثر من نصف الخارج إلا أن عند التمكن من الزراعة إذا لم يفعل جعلت القدرة الميسرة كالوجود حكماً بتقصير كان منه في الزراعة ، وذلك لا يوجد فيما إذا اصطلم الزرع آفة ، فلو بقى الخراج كان غرمًا ؛ ولهذا<sup>(١)</sup> قلنا لا يسقط العشر بموت من عليه مع بقاء الخارج ؛ لأن القدرة الميسرة لأداء المالى بالمال تكون وهو باق بعد موته فيجمل هو كالحى حكماً باعتبار خلفه ويكون أداء الواجب بالصفة التى ثبتت بها الوجوب ابتداء ، وكذلك الزكاة لا تسقط بموته فى أحكام الآخرة ؛ ولهذا يؤمر بالإيصاء به وتؤدى من ثلث ماله بعد موته إذا أوصى لبقاء القدرة الميسرة ، وباعتبار حياته حكماً وبقاء المحل الذى هو خالص حقه وهو الثلث فيكون الأداء منه بصفة اليسر إلا أنه إذا لم يوص لا يبقى فى أحكام الدنيا بعد موته لأن الواجب أداء العبادة ، وباعتبار الخلافة التى تثبت بعد موته لا يمكن تحقيق هذا الوصف لأن ذلك ثبت من غير اختيار له منه<sup>(٢)</sup> وفى العشر معنى العبادة لما لم يكن مقصوداً بقى بعد موته وإن لم يوص به ، وكذلك الخراج إذا حصل الخارج ثم هلك قبل أدائه ، وعلى هذا قلنا إن الحادث فى يمينه إذا عجز عن التكفير بالمال يجوز له أن يكفر بالصوم ؛ لأن وجوب الكفارة باعتبار القدرة الميسرة ، ألا ترى أنه ثبت التخير شرعاً فى أنواع التكفير

(١) وفى الثمانية : وعلى هذا .

(٢) وفى الهندية : اختيار إليه فيه .

بالمال والواجب أحد الأنواع عند أهل الفقه ، بخلاف ما يقوله بعض التكلمين أن الكل واجب لاستواء الكل في صيغة الأمر والتخير لإسقاط الواجب بما يصح منها ، ويعملون الأمر مثل قياس النهي ؛ فإن مثل هذا التخير في النهي لا يخرج حكم النهي من أن يكون متناولاً لجميع ما تناوله الصيغة فكذلك الأمر ، ولكننا نقول : في النهي يتحقق وجوب الانتهاء في الكل مع ذكر حرف أو ؛ لأن ذلك في موضع النفي وحرف أو في موضع النفي يوجب التعميم ؛ قال الله تعالى : « ولا تطع منهم آثماً أو كفوراً » فأما في باب الكفارة ذكر حرف أو في موضع الإثبات فإنما يفيد الإيجاب في أحد الأنواع ، ألا ترى أنه لو كفر بالأنواع كلها لم يكن مؤدياً للواجب في جميعها ويستحيل أن يكون واجباً قبل الأداء ، ثم إذا أدى يكون المؤدى نفلاً لا واجباً ويتأدى الواجب بنوع واحد ، وهذا النوع منصوص عليه فلا يكون خلفاً عن غيره ، ولو كان الكل واجباً لم يسقط الواجب في البعض بدون أدائه أو أداء ما هو خلف عنه ، فعرفنا أن الواجب أحد الأنواع ، والتخير ليكون الأداء بصفة اليسر ؛ ولهذا تحول إلى الصوم عند المعجز عن الأداء بالمال ، والمعتبر فيه المعجز للحال لا تحقق المعجز بمعجز مستدام في العمر ؛ فإن في قوله تعالى : « فصيام ثلاثة أيام » ما يدل على أنه يعتبر المعجز في الحال ؛ إذ لو اعتبر المعجز في جميع العمر لم يتحقق أداء الصوم بعد هذا المعجز ، وكذلك التكفير بالطعام في الظهار يعتبر المعجز في الحال عن التكفير بالصوم ؛ ولهذا لو مرض أياماً فكفر بالإطعام جاز . فتبين بهذا كله أن المعتبر في الكفارة القدرة الميسرة للأداء ، وبعد هلاك المال لا يبقى ذلك لو بقي التكفير بالمال عيناً فجوزنا له التكفير بالصوم ، ولا تفصيل هنا بين أن يهلك المال لصنعه أو بغير صنعه ؛ لأن الواجب لا يصادف المال قبل الأداء ولا يجعل المال مشغولاً به فلا يكون الاستهلاك تعدياً على محل مشغول بحق المستحق ، ولهذا لا يسقط هلاك المال حتى إنه <sup>(١)</sup> إذا أيسر بمال آخر يلزمه التكفير بالمال ؛ لأن القدرة الميسرة تثبت بملك المال ولا تختص بمال دون مال ، فكان المال المستفاد فيه والمال الذي عنده سواء ؛ ولهذا لا يعتبر فيه كون المال نامياً ولا يعتبر صفة الغنى فيمن يجب عليه ؛ لأن

---

(١) لفظ ( إنه ) ساقط من الثمانية والهندية .

الواجب ليس من ثناء المال ، وإنما الشرط فيه القدرة الميسرة للأداء على وجه ينال الثواب بالأداء ، فيكون ذلك سائراً لما لحقه لارتكاب المحظور ، وفي هذا مستوى المال النامى وغير النامى ، ويخرج على ما بينا أنه <sup>(١)</sup> إذا هلك المال بعد وجوب الحج بأن كان مالاً للزاد والراحلة وقت خروج القافلة من بلدته فإنه لا يسقط عنه الحج ؛ لأن الشرط هناك أدنى التمكن دون اليسر ، فاليسر فى سفر الحج يكون بالخدم والمراكب والأعوان وذلك ليس بشرط ، وأدنى التمكن شرط وجوب الأداء فلا يشترط بقاؤه لبقاء الواجب . وكذلك لو هلك المال بعد وجوب صدقة الفطر ، أو هلك من وجب عليه بعد وجوب الأداء فإنه لا يسقط الواجب ؛ لأن شرط الوجوب هناك أدنى التمكن وصفة الغنى فيمن يجب عليه الأداء دون اليسر ؛ ولهذا لو ملك من مال البذلة والمهنة فضلاً على حاجته ما يساوى نصاباً يجب عليه ، وبهذا النوع من المال يحصل أدنى التمكن والمعنى . نصاباً ، فأما صفة اليسر فهو يختص بالمال النامى ليكون الأداء من فضل المال واليسر بشرط هنا ، ففرقنا أن التمكن والغنى شرط وجوب الأداء باعتبار أنه غنى ؛ قال عليه السلام : « أغنوم عن المسألة فى مثل هذا اليوم » والإغناء إنما يتحقق من الغنى ، ولم يتغير صفة المؤدى <sup>(٢)</sup> بهذا الشرط فلا يشترط بقاؤه لبقاء الواجب ، وعلى هذا الأصل قلنا لا تجب الزكاة فى مال المديون بقدر ما عليه من الدين ؛ لأن الوجوب باعتبار الغنى واليسر وذلك ينعدم بالدين ، والغنى إنما يحصل بفضل <sup>(٣)</sup> عن حاجته ، وحاجته إلى قضاء الدين حاجة أصلية فلا يحصل الغنى بملك ذلك القدر من المال ، ولهذا حل له أخذ الصدقة وهى لا تحمل انفى ، وإنما تيسر الأداء إذا كان المؤدى فضل مال غير مشغول بحاجته . وكذلك لا تجب صدقة الفطر على المديون إذا لم يملك نصاباً فضلاً <sup>(٤)</sup> عن دينه لأن الغنى بملك المال معتبر فى إيجاب صدقة الفطر على ما بينا أنه إغناء للححتاج وبحاجته إلى قضاء الدين تنعدم صفة الغنى ، وإن كان الدين على العبد الذى هو عبد

(١) لفظ ( أنه ) ساقط من الثمانية والم

(٢) أى صفة الواجب تيسيراً — كذا بهامش الثمانية .

(٣) وفى الثمانية : بمال يفضل .

(٤) وفى الثمانية : فاضلاً .

للخدمة فلي المولى أن يؤدي عنه صدقة الفطر ؛ لأن صفة الغنى ثابت له بملك من النصاب سوى هذا القدر ، وأصل المالية غير معتبرة فيمن يجب الأداء عنه ، ولهذا تجب عن ولده الحر ، وكذلك الغنى به غير معتبر فإنه يجب الأداء عن المدبر وأم الولد وإن لم يكن هو غنيا بملكه فيهما ، فكذلك<sup>(١)</sup> إذا كان العبد مشغولاً بالدين لأن ذلك الدين على العبد يوجب استحقاق ماليته فيخرج المولى من أن يكون غنيا به ، ولو كان هذا العبد المديون للتجارة لم يجب على المولى أن يؤدي عنه زكاة التجارة ؛ لأن الغنى بالمال الذي يجب أداء الزكاة عنه شرط ليكون الأداء بصفة اليسر وذلك ينعدم بقيام الدين على العبد ، ولا يدخل على ما ذكرنا وجوب كفارة المولى<sup>(٢)</sup> على المديون مع اعتبار صفة اليسر في التكفير بالمال ؛ لأن المذكور في كتاب الأيمان أنه إذا حنث في يمين وله ألف درهم وعليه مثلها دين فإنه يكفر بالصوم بعد ما يقضى دينه بالمال ، ولم يتعرض<sup>(٣)</sup> لما قبل قضاء الدين أنه بما إذا يكفر ، فقال بعض مشايخنا : يكفر بالصوم أيضاً لأن ما في يده من المال مستحق بدينه مشغول بحاجته ، وفي التكفير بالمال صفة اليسر معتبر بدليل التخيير الثابت بالنص ، وبسبب الدين ينعدم اليسر فيكفر بالصوم ، ومنهم من يقول : يلزمه التكفير بالمال لأن الكفارة أوجبت سارة أو زاجرة وما أوجبت شكراً للنعمة فلا تشبه الزكاة من هذا الوجه فإنها أوجبت شكراً للنعمة والغنى ، ولهذا يشترط لإيجابها أتم وجوه الغنى وذلك بالمال النامي ، وحاجته إلى قضاء الدين بالمال يعدم تمام الغنى ، ولا يعدم معنى حصول الثواب له إذا تصدق به ليكون ذلك سائراً للإثم الذي لحقه بارتكاب محظور اليمين<sup>(٤)</sup> وهو المقصود بالكفارة ؛ قال تعالى : « إن الحسنات يذهبن السيئات » يوضحه أن معنى الإغناء غير معتبر في التكفير بالمال ، ألا ترى أنه يحصل بالإعتاق وليس فيه إغناء ؛ ولهذا قلنا يحصل التكفير بالمال بطعام الإباحة وإن كان الإغناء لا يحصل به ، ففرغنا أن العتبر في التكفير بالمال أصل اليسر لانهايته وتيسير الأداء قائم بملك المال مع قيام

(١) وفي الثمانية والهندية : وكذلك .

(٢) وفي الثمانية والهندية : المولى .

(٣) أى لم يتعرض محمد في كتاب الأيمان لما قبل القضاء ، وكان في الأصول الثلاثة لا يتعرض وهو غلط فبدلنا لا بلم .

(٤) وفي الهندية : لليمين .



الدين عليه ، فأما في الزكاة المتبر هو الإغناء ؛ ولهذا لا يتأدى إلا بتملك المال ، والإغناء لا يتحقق ممن ليس بفقير كامل الغنى وبسبب الدين بنعدم الغنى ؛ ولهذا يتمتع<sup>(١)</sup> وجوب أداء الزكاة وصدة الفطر على المديون .

### فصل في بيان موجب الأمر في حق الكفار

لا خلاف أنهم مخاطبون بالإيمان ؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم بعث إلى الناس كافة ليدعواهم إلى الإيمان ؛ قال تعالى « قل يأياها الناس إني رسول الله إليكم جميعاً » إلى قوله تعالى « فآمنوا بالله ورسوله » فهذا الخطاب منه يتناولهم لا محالة . ولا خلاف أنهم مخاطبون بالمشروع من العقوبات ، ولهذا تقام على أهل الذمة عند تقرر أسبابها لأنها تقام بطريق الخزي والعقوبة لتكون زاجرة عن الإقدام على أسبابها ، وباعتقاد حرمة السبب يتحقق ذلك ولا تنعدم الأهلية لإقامة ذلك عليه بطريقه ، بل<sup>(٢)</sup> هو جزاء وعقوبة فبالكفار أليق منه بالمؤمنين . ولا خلاف أن الخطاب بالمعاملات يتناولهم أيضاً لأن المطلوب بها معنى دينوي وذلك بهم أليق ، فقد آثروا الدنيا على الآخرة ! ولأنهم ملتزمون لذلك ، فعقد الذمة يقصد به التزام أحكام المسلمين فيما يرجع إلى المعاملات فثبتت حكم الخطاب بها في حقهم كما ثبتت في حق المسلمين لوجود الالتزام إلا فيما يعلم لقيام الدليل أنهم غير ملتزمين له . ولا خلاف أن الخطاب بالشرائع يتناولهم في حكم المأخذة في الآخرة ؛ لأن موجب الأمر اعتقاد اللزوم والأداء وهم ينكرون اللزوم واعتقاداً وذلك كفر منهم بمنزلة إنكار التوحيد ؛ فإن صحة التصديق والإقرار بالتوحيد لا يكون مع إنكار شيء من الشرائع . وقال محمد رحمه الله في السير الكبير : من أنكر شيئاً من الشرائع فقد أبطل قول لا إله إلا الله ، فقد ذكر بعض من لا يعتمد على قوله من أهل زماننا في تصنيف له أن المسلم<sup>(٣)</sup> إذا أنكر شيئاً من الشرائع فهو كافر فيما أنكره مؤمن فيما سوى ذلك ، وهو شبه الحال<sup>(٤)</sup> من الكلام يتلى المرء بمثله لقلة التأمل

(١) وفي الهندية : ينعدم .

(٢) وفي الثمانية : بل ما هو جزاء .

(٣) هو إسماعيل زاهد — كذا بهامش الثمانية .

(٤) وفي الهندية : يشبه الحال .

أو إيجابه بنفسه ، أعاذنا الله من ذلك ، ومع ذلك هو مخالف للرواية النصوصة عن المتقدمين من أصحابنا رحمهم الله ، فإنما ثبت أنه ترك ذلك استحلالاً وجحوداً يكون ككفرأ منه ظهر أنه معاقب عليه في الآخرة كما هو معاقب على أصل الكفر ، وهو المراد بقوله تعالى : « وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكاة » : أى لا يقرون بها ، وقال تعالى : « ما سلككم في سقر ؟ قالوا : لم نك من المصلين » قيل في التفسير : من المسلمين المتقدمين فرضية الصلاة . فهذا معنى قولنا : إن الخطاب يتناولهم فيما يرجع إلى العقوبة في الآخرة .

فأما في وجوب الأداء في أحكام الدنيا فذهب العراقيين من مشايخنا رحمهم الله أن الخطاب يتناولهم أيضاً والأداء واجب عليهم فإنهم لا يعاقبون على ترك الأداء إذا لم يكن الأداء واجباً عليهم ، وظاهر ما تلونا يدل على أنهم يعاقبون في الآخرة على الامتناع من الأداء في الدنيا ، ولأن الكفر رأس الماصى فلا يصلح سبباً لاستحقاق التخفيف ، ومعلوم أن سبب الوجوب متقرر في حقهم ، وصلاحيه الذمة لثبوت الواجب فيها بسببه موجود في حقهم ، وشرط وجوب الأداء التمكن منه وذلك غير منعدم في حقهم ، فلو سقط الخطاب بالأداء كان ذلك تخفيفاً والكفر لا يصلح تخفيفاً لذلك ، ولا معنى لقول من يقول إن التمكن من الأداء على هذه الصفة<sup>(١)</sup> لا يتحقق حتى لو أدى لم يكن ذلك معتدا به ؛ لأنه يتمكن به من الأداء بشرط أن يقدم الإيمان والخطاب به ثابت في حقه ، فهو نظير الجنب والمحدث يتمكن من أداء الصلاة بشرط الظهارة وهو مطالب بذلك ، فيكون متمكناً من أداء الصلاة يتوجه عليه الخطاب بأدائها مع أن انعدام التمكن من الأداء بإصراره على الكفر وهو جان في ذلك ، فيجعل التمكن قائماً حكماً إذا كان انعدامه بسبب جنايته ، ألا ترى أن زوال التمكن بسبب الشكر لا يسقط الخطاب بأداء العبادات ، وكذلك انعدام التمكن بسبب الجهل إذا كان بتقصير<sup>(٢)</sup> منه لا يسقط الخطاب بالأداء ، فبسبب الكفر أولى .

ومشاخ ديارنا يقولون إنهم لا يخاطبون بأداء ما يحتمل السقوط من العبادات ، وجواب هذه المسألة غير محفوظ من المتقدمين من أصحابنا رحمهم الله نسا ، ولكن

(١) أى صفة الكفر — كذا بهامش النهاية .

(٢) وفي النهاية : من تقصير .

مسائلهم تدل على ذلك ؛ فإن المرتد إذا أسلم لا يلزمه قضاء الصلوات التي تركها في حال الردة عندنا وتلزمه عند الشافعي والمرتد كافر . واستدل بعض أصحابنا على أن الخلاف بيننا وبين الشافعي أن تنصيب علمائنا أن ذلك لا يلزمه القضاء بعد الإسلام دليل على أنه لم يكن مخاطباً بأدائها في حالة الكفر وهذا ضعيف ، فسقوط القضاء عن المرتد والكافر الأصلي بعد الإسلام بوجود الدليل المسقط وهو قوله تعالى : « إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف » وقال عليه السلام : « الإِسلام يَجِبُ ما قبله » والسقوط بإسقاط من له الحق لا يكون دليل انتفاء أصل الوجوب . ومنهم من استدل على ذلك بمن صلى في أول الوقت ثم ارتد ثم أسلم في آخر الوقت فعليه أداء فرض الوقت عندنا ؛ لأن بالردة ينعدم خطاب الأداء في حقه والاعتداد بما مضى كان بناء عليه ، فإذا أسلم وقد بقى شيء من الوقت يثبت الوجوب باعتباره ويصير مخاطباً بالأداء ابتداء ، وعلى قول الشافعي لا يلزمه الأداء لأن الخطاب بالأداء لا ينعدم في حقه بالردة فبقى المؤدى معتدا به ، وعلى هذا الوجه ثم ارتد ثم أسلم ولكن هذا ضعيف أيضاً ؛ فإن المؤدى إنما لا يكون معتدا به بعد الردة لأن الردة تحبط العمل ؛ قال الله تعالى : « ومن يكفر بالإيمان فقد حبط عمله » يعني ما اكتسب من العبادات وما حبط لا يكون معتدا فلهذا أزمنا الأداء ثانياً . ومنهم من جعل هذه المسألة فرعاً لأصل معروف بيننا وبينهم أن الشرائع عندهم<sup>(١)</sup> من نفس الإيمان وهم مخاطبون بالإيمان [فيخاطبون بالشرائع وعندنا الشرائع ليست من نفس الإيمان وهم مخاطبون بالإيمان<sup>(٢)</sup>] فلا يخاطبون بالأداء بالشرائع التي تبتنى على الإيمان ما لم يؤمنوا وهذا ضعيف أيضاً ؛ فإنهم مخاطبون بالعقوبات والمعاملات وليس شيء من ذلك من نفس الإيمان أيضاً .

فالذي يصح من الاستدلال لمشايخنا رحمهم الله على هذا المذهب لفظ مذكور في الكتاب ، وهو أن من نذر أن يصوم شهراً ثم ارتد ثم أسلم فليس عليه من الصوم المنذور شيء ؛ لأن الردة تبطل كل عبادة ومعلوم أنه لم يرد بهذا التعليل العبادة المؤداة فهو ما أدى المنذور بمد ، فمرف أن الردة تبطل وجوب أداء كل عبادة ، فيكون هذا شبه التنصيب عن أصحابنا أن الخطاب بأداء الشرائع التي تحتل السقوط لا يتناولهم

(١) وفي الثمانية والهندية : عنده .

(٢) ما بين الربيعين زيادة من الثمانية والهندية .

مالم يؤمنوا . والدليل على صحة هذا القول أن النبي عليه السلام لما بعث معاذاً إلى اليمن قال : « أدعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله ، فإن هم أجابوك فأعلمهم أن الله تعالى فرض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة » الحديث ، ففي هذا تنصيص على أن وجوب أداء الشرائع يترتب على الإجابة إلى مادعوا إليه من أصل الدين ، والدليل على ذلك من طريق المعنى أن الأمر بأداء العبادة لينال به المؤدى الثواب في الآخرة حكماً من الله تعالى [ كما وعده في حكم تنزيهه والكافر ليس بأهل لثواب العبادة عقوبة له ، على كفره حكماً من الله تعالى <sup>(١)</sup> ] كما أن العبد لا يكون أهلاً لملك المال حكماً من الله تعالى والمرأة لا تكون أهلاً لثبوت ملك التمتع لها على الرجل بسبب النكاح أو بسبب ملك الرقبة حكماً من الله تعالى ، وإذا تحقق انعدام الأهلية للكافر فيما هو المطلوب بالأداء يظهر به انعدام الأهلية للأداء ، وبدون الأهلية لا يثبت وجوب الأداء وبه فارق الخطاب بالإيمان ، فإنه بالأداء يصير أهلاً لما وعد الله المؤمنين ، فبه تبين الأهلية للأداء أيضاً .

فإن قيل : هو بالإيمان يصير أهلاً لما هو موعود على أداء العبادات وهو مطالب بالإيمان فينبغي أن يجعل في حكم توجه الخطاب بالأداء عليه كأن ما هو مطالب به بالإيمان موجود في حقه كما جعل النطفة في الرحم حكماً في حق الإرث والوصية والإعتاق ويجعل البيض كالصيد حكماً في وجوب الجزاء على المحرم بكسره وإن لم يكن فيها معنى الصيدية حقيقة . قلنا : هذا أن لو كان مآل أمره الإيمان باعتبار الظاهر كالبيض والنطفة فمآلها إلى الحياة والصيدية مالم يفسد ، ومآل أمر الكافر ليس للإيمان ظاهراً ، بل الظاهر من حال كل معتقداته يستديم اعتقاده ، ثم هذا المعنى إنما يستقيم اعتباره إذا كان عند إيمانه يتقرر وجوب الأداء فيما يتقرر سببه في حال الكفر ، فيقال يخاطب بالأداء على أن يسلم فيتقرر وجوب الأداء كما في النطفة والبيض فإن حكم العتق والملك والصيدية يتقرر إذا تحقق صفة الحياة فيهما ، وهما ينعدم بالاتفاق ، فإنه بعد الإيمان لا يبقى وجوب الأداء في شيء مما سبق في حالة الكفر .

فإن قيل : أليس أن العبد من أهل مباشرة التصرف الموجب لملك المال وإن لم يكن أهلاً لملك المال ؟ فكذلك يجوز أن يكون الكافر يخاطب بأداء العبادات وإن لم يكن

(١) ما بين المربعين زيادة من الثمانية والهندية .

أهلاً لا هو المقصود بالأداء . قلنا : صحة ذلك التصرف من المملوك على أن يخلفه المولى في حكمه أو على أن يتقرر الحكم له إذا أعتق كالكاتب ، فأما هنا لا تثبت أهلية الأداء في حقه على أن يخلفه غيره فيما هو المبتنى بالأداء أو على أن يتقرر ذلك له بمد إيمانه ، وهذا بخلاف الجنب والمحدث في الخطاب بأداء الصلاة ؛ لأن الأهلية لا هو موعود للمصلين لا ينعدم بالجنابة والحديث ، ولكن الطهارة شرط الأداء ، وبانعدام الشرط لا تنعدم الأهلية لأداء الأصل ، وما هذا إلا نظير من يقول لغيره أعتق عبدك عني على ألف درهم فأعتقه يصح إعتاقه عن الأمر باعتبار أن الملك في المحل شرط الإعتاق فانعدامه عند الأمر لا يمنع صحة الأمر على أن يكون موجباً للحكم له إذا وجد الشرط عند إيجاد العتق . ولو قال المولى لعبده : أعتق عن نفسك عبداً فأعتق لم يصح هذا الأمر ولم يكن الإعتاق عن العبد ؛ لأنه بصفة الرق يخرج من أن يكون أهلاً للإعتاق عن نفسه فلا يصح أمره إياه بالإعتاق عن نفسه مع انعدام الأهلية ، وتبين بهذا أن سقوط الخطاب بالأداء عنهم ليس للتخفيف عليهم كما ظنوا بل لتحقيق معنى العقوبة والنقمة في حقهم ؛ فإن الإخراج من الأهلية لثواب العباداة يكون نقمة ؛ يوضحه أن الأمر لطلب أداء العباداة وهو مع صفة الكفر لا يكون أهلاً للعبادة بل يحبط عمله ، كما قال الله تعالى : « وقدمنا إلى ما عملوا من عمل فجعلناه هباءً منثوراً » ومعلوم أن في العباداة المنفعة للمؤدى الأمور لا للأمر ؛ قال الله تعالى : « ومن عمل صالحاً فلا نفسهم يمهدون » والكافر لا يستحق هذا النظر والمنفعة عقوبة له على كفره فكيف يكون فيه معنى التخفيف عليه ! والإيجاب من الأمر نظر من الشرع للأمور فمضى أن يقصر فيما لا يكون واجباً عليه ولا يقصر في أداء ما هو واجب عليه والكافر غير مستحق لهذا النظر ، فقولنا وجوب الأداء لا يتناولونه يكون تمليزاً عليه لا تخفيفاً ، ولهذا أثبتنا حكم وجوب الأداء فيما يرجع إلى العقوبة في الآخرة في حقه ، ثم هو بإصراره على الكفر متلف نفسه حكماً فيما يرجع إلى ما هو المقصود بالمبادات فيكون بمنزلة من قتل نفسه حقيقة ، ولا يجعل قاتل النفس حقيقة كالحى حكماً في توجه الخطاب عليه بأداء العبادات لا للتخفيف عليه ، فكذلك الكافر لا يجعل متمكناً من الأداء حكماً مع إصراره على الكفر لا بطريق التخفيف عليه ولكن تجعل ذمته كالمدمومة حكماً في الصلاحية لوجوب أداء العبادات فيها تحقيقاً لمعنى الهوان في حقهم وهو أن يلحقهم بالبهائم التي لازمة لها في هذا الحكم

كما وصفهم الله تعالى قال : « إن هم إلا كالأنعام بل هم أضل سبيلاً » ثم الخطاب بأداء العبادات ليسى الرء بأدائها في فكأك نفسه ؛ قال عليه السلام : « الناس غاديان : بائع نفسه فوبقها ، ومشتري نفسه فمعتقها » يعنى بالالتزام بالأوامر ، والقول بأن الكافر ليس بأهل للسعى في فكأك نفسه مالم يؤمن لا يكون تخفيفاً عليه ، وهو نظير أداء بدل الكتابة لما كان<sup>(١)</sup> ليتوصل به المكاتب إلى فكأك نفسه ، فإسقاط المولى هذه المطالبة عنه عند عجزه بالرد في الرق لا يكون تخفيفاً عليه ، فإن مابق فيه من ذل الرق فوق ضرر المطالبة بالأداء . وإنما استنبطنا هذا من تعليل محمد رحمه الله في قوله : ما فيه من الشرك أعظم من ذلك ، علل به في أنه لا يلزمه كفارة الظهار وكفارة اليمين وإن حنث ، وفي الكفارات معنى العبادة على ما بينا أنه ينال به الثواب فيكون مكفراً للذنوب والكافر ليس بأهل لذلك فلا يثبت في حقه الخطاب بأداء الكفارة كما لا يثبت في حق العبد الخطاب بالتكفير بالمال لأنه ليس بأهل لذلك . ونظير ما قلنا من الحسيات أن مطالبة الطبيب المريض بشرب الدواء إذا كان يرجو له الشفاء يكون نظراً من الطبيب لا إضراراً به ، فإذا أيس من شفاؤه فترك مطالبته بشرب الدواء لا يكون ذلك تخفيفاً عليه بل إجباراً له بما هو أشد عليه من ضرر شرب الدواء وهو ما يدوق من كأس الحمام ، فكذلك هنا أن<sup>(٢)</sup> الكفار لا يخاطبون بأداء الشرائع لا يتضمن معنى التخفيف عليهم بل يكون فيه بيان عظم الوزر والعقوبة فيما هو مصر عليه من الشرك ، والله أعلم .

## باب النهى

الله عنه : اعلم بأن موجب النهى شرعاً لزوم الانتهاء عن مباشرة النهى  
' من حيث اللفة فصيفة الأمر لبيان أن المأمور به مما ينبئ  
بيان أنه مما ينبئ أن لا يكون ، وأما شرعاً فالأمر لطلب  
ح الوجوه مع بقاء اختيار المخاطب في حقيقة الإيجاد ، وذلك

(١) وفي الهندية : لما يتوصل .

(٢) وفي العمانية : هنا قولنا أن .

في وجوب الائتثار، والنهي لطلب مقتضى<sup>(١)</sup> الامتناع عن الإيجاد على أبلغ الوجوه مع بقاء اختيار للمخاطب فيه وذلك بوجوب الانتهاء، فإذا تبين موجب النهي قلنا مقتضى النهي قبح المنهى عنه شرعاً، كما أن مقتضى الأمر حسن المأمور شرعاً، ألا ترى أن التحريم لما كان ضد الإحلال<sup>(٢)</sup> كان مقتضى أحدهما ضد مقتضى الآخر، ولأن صاحب الشرع جاء بتتميم المحاسن ونفى القبائح فكان نهيه موجباً قبح المنهى عنه كما كان أمره موجباً صفة الحسن للمأمور به.

فإن قيل: لماذا لا يجعل مقتضى النهي شرعاً حسن الانتهاء كما كان مقتضى الأمر حسن الائتثار؟ قلنا لأنه يصير مقتضاهما واحداً وبينهما مغايرة على سبيل المضادة، ثم الائتثار بفعل يقصده المخاطب ويضاف وجوده إلى كسبه فيحسن الائتثار لكون ذلك مضافاً إليه، فأما الانتهاء يكون بامتناعه عن إيجاد الفعل المنهى عنه ثم انعدامه لا يكون مضافاً إلى كسبه وقصده، بل الانعدام أصل فيه ما لم يوجد، وإذا لم يكن مضافاً إلى فعله الذي هو اختياري لا يستقيم أن يوصف امتناعه عن الإيجاد بالحسن مقصوداً، فعرفنا به أن قبح المنهى عنه ثابت بمقتضى وجوب الانتهاء شرعاً.

فإن قيل: تركه الفعل الذي يكون إيجاداً فعل مقصود منه على ما هو مذهب أهل السنة والجماعة أن ترك الفعل فعل لما فيه من استعمال أحد الضدين والانتهاء به يتحقق، قلنا هو كذلك ولكن موجب النهي هو الانتهاء وحقيقته الامتناع عن الإيجاد، ثم إن دعت نفسه إلى الإيجاد يلزمه الترك ليكون ممتنعاً والمنهى عنه يبقى عدماً كما كان، ألا ترى أن الامتناع الذي به يتحقق الانتهاء يستغرق جميع العمر، والترك الذي هو فعل منه لا يستغرق؛ فإنه قبل أن يعلم به يكون منتهياً بالامتناع عنه ولا يكون مباشراً للفعل الذي هو ترك الاتحاد، فإن ذلك لا يكون إلا عن قصد منه بعد العلم به.

وبيان هذا أن الصائم مأمور بترك اقتضاء الشهوتين في حال الصوم فلا يتحقق منه هذا الفعل ركناً للصوم حتى يعلم به ويقصده، والمعتدة ممنوعة من التزوج والخروج والتطيب وذلك ركن الاعتداد ويتم ذلك وإن لم تعلم به حتى يحكم بانقضاء عدتها بمضي

(١) لفظ (مقتضى) ساقط من العثمانية والهندية.

(٢) وفي العثمانية والهندية: ضد الإحلال.

الزمان قبل أن نشعر به ، وعلى هذا لو قال لامرأته : إن أشأ طلاقك فأنت طالق ثم قال لا أشأ طلاقك لم تطلق ، ولو قال : إن أبيت طلاقك فأنت طالق ثم قال قد أبيت، طلقت ؛ لأن الإباء فعل يقصده ويكسبه فيصير موجوداً بقوله قد أبيت ولا يكون ذلك مستغرقاً للمدة<sup>(١)</sup> ، وعدم المشيئة عبارة عن امتناعه من المشيئة وذلك يستغرق عمره فلا يتحقق وجود الشرط بقوله لا أشأ ولا بامتناعه من المشيئة في جزء من عمره .

وإذا تبين أن مقتضى النهي قبح النهي عنه شرعاً فنقول : النهي عنه في صفة القبح قسمان : قسم منه ماهو قبيح لعينه ، وقسم منه ماهو قبيح لغيره ، وهذا القسم يتنوع نوعين : نوع منه ماهو قبيح لمعنى جاوره جمعاً ، ونوع منه ماهو قبيح لمعنى اتصل به وصفاً . فأما بيان القسم الأول في العبث والسفه فإنهما قبيحان شرعاً ؛ لأن واضع اللغة وضع هذين الاسمين لما يكون خالياً عن الفائدة ، ومبنى الشرع على ماهو حكمة لا يخلو عن فائدة ، فما يخلو عن ذلك قطعاً يكون قبيحاً شرعاً ، ومن هذا النوع فعل اللواط ، فالقصود من اقتضاء الشهوة شرعاً هو النسل وهذا المحل ليس بمحل له أصلاً فكان قبيحاً شرعاً ، ونظيره من العقود بيع الملاقيح والمضامين ، فإنه قبيح شرعاً لأن البيع مبادلة المال بالمال شرعاً وهو مشروع لاستثناء المال به ، والماء في الصلب والرحم لا مالية فيه فلم يكن محلاً للبيع شرعاً ، وكذلك الصلاة بغير الطهارة لأن الشرع قصر الأهلية لأداء الصلاة على كون المصلّي طاهراً عن الحدث والجنابة فتندم الأهلية بانعدام صفة الطهارة ، وانعدام الأهلية فوق انعدام المحلية ، فكان كل واحد منهما قبيحاً شرعاً بهذا الطريق .

وحكم هذا النوع من النهي بيان أنه غير مشروع أصلاً لأن المشروع لا يخلو عن حكمة ، وبدون الأهلية والمحلية لا تصور لذلك فيعلم به أنه غير مشروع أصلاً .

وبيان النوع الثاني من الأفعال وطء الرجل زوجته في حالة الحيض ؛ فإنه حرام منهي عنه ولكن لمعنى استعمال الأذى واستعمال الأذى مجاور للوطء جمعاً غير متصل به وصفاً ، ولهذا جاز له أن يستمتع بها فيما سوى موضع خروج الدم في قول محمد رحمه الله لأنه لا يجاور فعله استعمال الأذى ، وفي قول أبي حنيفة رحمه الله يستمتع بها

(١) وفي الثمانية : لعمره .



فوق المئزر ويجتنب ما تحته احتياطاً ؛ لأنه لا يأمن الوقوع في استعمال الأذى إذا استمتع بها في الموضع القريب من موضع الأذى .

ونظير هذا النوع من العقود والمبادات البيع وقت النداء ، فإنه منهي عنه لما فيه من الاشتغال عن السعى إلى الجمعة بغيره بعد ما تعين لزوم السعى وذلك يجاور البيع ولا يتصل به وصفاً ، والصلاة في الأرض المقصوبة منهي عنها لمعنى شغل ملك الغير بنفسه وذلك مجاور لفعل الصلاة جماعاً غير متصل به وصفاً ، فعرفنا أن قبضه لمعنى في غيره . وحكم هذا النوع أنه يكون صحيحاً مشروعاً بعد النهي من قبل أن القبح لما كان باعتبار فعل آخر سوى الصلاة والبيع والوطء لم يكن مؤثراً في المشروع لأصلاً ولا وصفاً ، ألا ترى أن الصائم إذا ترك الصلاة يكون فعل الصوم منه عبادة صحيحة هو مطيع فيه وإن كان عاصياً في ترك الصلاة ، وهنا<sup>(١)</sup> يكون مطيعاً في الصلاة وإن كان عاصياً في شغل ملك الغير بنفسه ، ومباشراً للوطء المملوك بالنكاح وإن كان عاصياً مرتكباً للحرام باستعمال الأذى ، ولهذا قلنا يثبت الحل للزوج الأول بالوطء الثاني إياها في حالة الحيض ، ويثبت به إحسان الواطئ أيضاً .

وأما النوع الثالث فبيان في الزنا<sup>(٢)</sup> فإنه وطء غير مملوك فكان قبيحاً شرعاً ؛ لأن الشرع قصر ابتغاء النسل بالوطء على محل مملوك ، فقال الله تعالى : « إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم » ونظيره من العقود الربا فإنه قبيح لمعنى اتصال بالبيع وصفاً وهو انعدام المساواة التي هي شرط جواز البيع في هذه الأموال شرعاً ، ومن العبادات الهية عن صوم يوم العيد وأيام التشريق فإنه قبيح لمعنى اتصال بالوقت الذي هو محل الأداء وصفاً وهو أنه يوم عيد ويوم ضيافة . ثم لا خلاف فيما يكون من الأفعال التي يتحقق حسا من هذا النوع أنه في صفة القبح ملحق بالقسم الأول ؛ فإن الزنا وشرب الخمر حرام لعينه غير مشروع أصلاً ؛ ولهذا تتعلق بهما العقوبة التي تندرج بالشبهات ، وما كان مشروعاً من وجه وحرماً لغيره لا يخلو عن شبهة ، فإيجاب العقوبة فيهما دليل ظاهر على أن حرمتها لعينهما وذلك دليل على قبح النهي عنه لعينه .

(١) وفي الهندية : فهامنا .

(٢) وفي الثمانية والهندية : في الأفعال الزنا .

واختلفوا فيما يكون من هذا النوع من المقود والمبادات . قال علماؤنا رحمهم الله : موجب مطلق النهى فيها تقرير المشروع مشروعاً وجعل أداء العبد إذا يأسرها فاسداً إلا بدليل . وقال الشافعى : موجب مطلق النهى فى هذا النوع اتساع النهى عنه وحروجه من أن يكون مشروعاً أصلاً إلا بدليل . وحجته فى ذلك أن النهى ضد الأمر . ثم مقتضى مطلق الأمر شرع المأمور به ، فمقتضى مطلق النهى ضده وهو انعدام كون النهى عنه مشروعاً ، وهذا لأن الحقيقة هو المراد من كل نوع حتى يقوم دليل المجاز ، ثم الحقيقة فى مطلق الأمر إثبات صفة الحسن فى المأمور به شرعاً لعينه لا لغيره . وكذلك الحقيقة فى مطلق النهى إثبات صفة القبح فى النهى عنه لعينه لا لغيره ، وهذا لأن المطلق ينصرف<sup>(١)</sup> إلى الكامل دون الناقص ؛ فإن الناقص موجود من وجه دون وجه ومع شبهة العدم فيه لا يثبت ما هو الحقيقة فيه ، فهذا تبين أن المطلق يتناول الكامل ، والكمال فى الأمر الذى هو طلب الإيجاد بأن يحسن المأمور به لعينه ، فكذلك الكمال فيما هو طلب الإعدام إثبات صفة القبح فى إيجاد لعينه . وإذا قرر هذا خرج النهى عنه من أن يكون مشروعاً لمقتضى النهى وحكمه ، أما مقتضاه فلأن أدنى درجات المشروع أن يكون مباحاً ، والقبيح لعينه لا يجوز أن يكون مباحاً فكذلك لا يجوز أن يكون مشروعاً ، وبهذا تبين أن النهى بمعنى النسخ فى إخراج النهى عنه من أن يكون مشروعاً . وأما حكمه فوجوب الانتهاء ليكون معظماً مطيعاً للناهى فى الانتهاء ، ويكون عاصياً لا محالة فى ترك الانتهاء ، وإنما يكون عاصياً بمباشرة ما هو خلاف المشروع ، فعرفنا أن بالنهى يخرج من أن يكون مشروعاً . يقرره أن النهى عنه لا يكون مرضياً به أصلاً وإن كان لا تنعدم به الإرادة ، والقضاء والمشيئة بمنزلة الكفر والمعاصى ، فإنها تكون من العباد بالإرادة والمشيئة والقضاء ولا يكون مرضياً به ؛ قال الله تعالى « ولا يرضى لعباده الكفر » والمشروع ما يكون مرضياً به ؛ قال الله تعالى « شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً » الآية ؛ فهذا تبين أن النهى عنه غير مشروع أصلاً ، ثم صفة القبح فى النهى عنه وإن كان لعنى اتصل به وصفاً فذلك دليل على أنه لم يبق مشروعاً لأن ذلك الوصف لا يفارق

(١) وفى الثمانية : منصرف .

للنهي عنه ومع وجوده لا يكون مشروعاً ، فبه يخرج من أن يكون مشروعاً أصلاً<sup>(١)</sup> .  
 بمنزلة نكاح المعتدة والنكاح بغير شهود فإن النهي عنهما كان لمعنى زائد على ما به يتم  
 المقدم من قد شرط أو زيادة صفة في المحل ، ثم يخرج به من أن يكون مشروعاً أصلاً  
 مقيداً بما هو الحكم المطلوب من النكاح . إذا تقرر هذا فالسائل تخرج له على هذا الأصل  
 منها أن الزنا لا يوجب حرمة المصاهرة لأن ثبوتها بطريق النعمة والكرامة حتى  
 تكون أمهاتها وبناتها في حقه كأمهاته وبناته في الحرمة فيستدعى سبباً مشروعاً والزنا  
 قبيح لعينه غير مشروع أصلاً فلا يصلح سبباً لهذه الكرامة . ومنها أن البيع الفاسد  
 نحو الربا والبيع بأجل مجهول وبيع المال بالغمر لا يكون موجباً للملك بحال ، لأن  
 الملك نعمة وكرامة ؛ ألا ترى أن صفة المالكية إذا قبلت بالملوكية كان معنى النعمة  
 بالمالكية فيستدعى سبباً مشروعاً والقبيح لعينه لا يكون مشروعاً أصلاً . يقرره أن  
 النعمة تستدعى سبباً مرغوباً فيه شرعاً ليرغب العاقل<sup>(٢)</sup> في مباشرته لتحصيل النعمة  
 والنهي عنه شرعاً لا يجوز أن يكون مرغوباً فيه شرعاً . ومنها أن النصب لا يكون  
 موجباً للملك عند تقرر الضمان لهذا المعنى . ومنها أن استيلاء الكفار على مال المسلم  
 لا يكون موجباً للملك لهم شرعاً لأن ذلك عدوان محض فلا يكون ذلك مشروعاً في  
 نفسه ولا يصلح سبباً لحكم مشروع مرغوب فيه . ومنها أن صوم يوم العيد لم يبق بعد  
 النهي صوماً مشروعاً حتى لا يصح التزامه بالنذر لأن الصوم الشرع عبادة والعبادة  
 اسم لما يكون المرء بمباشرته مطيعاً لربه ، فإذ يكون هو بمباشرته عاصياً مرتكباً للحرام  
 لا يكون صوماً مشروعاً . ومنها أن العاصي في سفره كالعبد الآبق وقاطع الطريق  
 لا يترخص برخص المسافرين ، لأن ثبوت ذلك بطريق النعمة لدفع الحرج عنه عند  
 السير المديد ، فإذا كان سيره معصية لم يصلح سبباً لما هو نعمة في حقه ، إذ النعمة  
 تستدعى سبباً مشروعاً<sup>(٣)</sup> وما يكون المرء عاصياً بمباشرته فإنه لا يكون مشروعاً . ومنها  
 بيع الدهن النجس فإنه لا يكون مشروعاً مفيداً لحكمه لأن النجاسة لما اتصلت  
 بالدهن وصفاً فصارت<sup>(٤)</sup> بحيث لا تفارقه خرج الدهن من أن يكون محلاً للبيع الشرع

(١) قوله يخرج من أن يكون مشروعاً أصلاً ساقط من الهندية .  
 (٢) وفي الهندية : العامل . (٣) وفي الثمانية : مرغوباً .  
 (٤) وفي الثمانية والهندية : وصارت .

والتحق بكد الميتة فخرج<sup>(١)</sup> من أن يكون محلاً للبيع مفيداً لحكمه وهو الملك كما بينا في بيع الملاقيح والمضامين . قال : ولا يدخل على ما ذكرنا الظهار فإنه موجب للكفارة التي هي مشروعة وإن كان هو في نفسه قبيحاً حراماً لأنه منكر من القول وزور ، هذا لأن الكفارة مشروعة جزاء على ارتكاب المحذور بمنزلة الحدود لا أصلاً بنفسه على سبيل الكرامة والنعمة ، والجزاء يستدعى سبباً محظوراً فيكون<sup>(٢)</sup> الظهار محظوراً يحقق معنى السببية لما هو في معنى<sup>(٣)</sup> الجزاء ، ولا تعدم الصلاحية لذلك . ولا يدخل عليه استيلاد أحد الشريكين الجارية المشتركة ، فإنه ثبت النسب والملك للمستولد في نصيب شريكه وذلك حكم مشروع يثبت بسبب وطء محظور ، لأن ثبوت النسب باعتبار وطئه ملك نفسه والنهي باعتبار أن وطئه يصادف ملك الشريك أيضاً وملك الشريك مجاور للملك جمعاً غير متصل بملكه وصفاً وكان في الصلاحية لثبوت النسب به بمنزلة الوطء في حالة الحيض . ثم إنما يملك نصيب الشريك حكماً لثبوت أمية الولد في نصيبه ، وكون الاستيلاد مما لا يحتمل الوصف بالتجزى وذلك غير محظور . ولا يدخل على هذا الطلاق في حالة الحيض أو الطهر الذي جامعها فيه فإنه منهي عنه ومع ذلك كان واقعاً موجباً لحكم مشروع وهو الفرقة ؛ لأن هذا النهي لأجل الحيض وهو صفة المرأة غير متصل بالطلاق وصفاً ولكنه مجاور له جمعاً حين أوقعه في وقته . وكان النهي لمعنى الإضرار بها من حيث تطويل العدة عليها ، أو تلبس أمر العدة عليها إذا وقع في الطهر الذي جامعها فيه وذلك غير متصل بالطلاق الذي هو سبب الفرقة أصلاً ولا وصفاً<sup>(٤)</sup> . ولا يدخل على ما ذكرنا إحرام المجامع لأهله<sup>(٥)</sup> فإنه ينعقد موجباً أداء الأعمال وإن كان منها عنه ؛ لأن النهي عن الجماع مع عقد الإحرام والجماع غير متصل بالإحرام أصلاً ولا وصفاً ، ولهذا كان موجباً للقضاء والشروع بصفة الفساد غير موجب للقضاء بالاتفاق ، فتبين به أنه ينعقد صحيحاً ثم فسد لارتكاب المحظور به ،

(١) وفي الثانية : وبدون المحل لا يكون البيع مفيداً .

(٢) وفي الثانية : فكون .

(٣) وفي الثانية والهندية : لما هو معنى .

(٤) لأنه يشبه عليها أمرها أنها من ذوات الأفعال أو من ذوات الأفعال لا احتمال أن يكون

الوطء مطلقاً .

(٥) أي أحرم بأهله حالة الجماع — كذا بهامش الثانية .

ولكن الإحرام مشروع على أنه لا يخرج منه المرء بعد ما شرع فيه إلا بالطريق الذي عينه الشرع للخروج منه وهو أداء الأعمال أو الدم عند الإحصار فيلزمه أداء الأعمال ليكتسب به طريق الخروج من الإحرام شرعاً وذلك مشروع فيجوز أن يلزمه أداء الأعمال أيضاً . وكذلك لو جامعها بعد ما أحرم فإنه لا يخرج إلا بأداء الأعمال لهذا المعنى ؛ ولأن الجماع في الإحرام محظور شرعاً فيجوز أن يقال ما يلزمه من أداء الأعمال بعده على وجه لا يكون معتداً به في إسقاط الواجب عنه جزاء على ارتكاب ما هو محظور ، وكلامنا فيما هو مشروع ابتداء لاجزاء ، وقبل الجماع لزمه أداء الأعمال بسبب مشروع وليس إلى المبدؤ ولاية تغيير المشروع وإن كان الأداء يفسد بفعل منه كما تفسد الصلاة بالتكلم فيها ولا يتغير به المشروع ، وإذا لم يصلح فعله منيراً بقي طريق الخروج بأداء الأعمال مشروعاً كما كان قبل الجماع ، وللشرع ولاية نفي المشروع وإخراجه من أن يكون مشروعاً كما له ولاية الشرع بمطلق نهيه الذي هو دليل التبجح في النهي عنه ، فصلح أن يكون مخرجاً للنهي عنه من أن يكون مشروعاً ، فلهذا لم يبق مشروعاً بعد النهي .

وحجبتنا ما ذكره محمد رحمه الله في كتاب الطلاق ، فإنه قال : « نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن صوم يوم العيد وأيام التشريق » فهنا ما عايتكون وعمايتكون والنهي عما لا يتكون لغو ، حتى لا يستقيم أن يقال للأعمى لا تبصر ، وللاذى لا تظر ، ومعلوم أنه إنما نهى عن صوم شرعى ، فالإمساك الذى يسمى صوماً ثمة غير منهى عنه ، ومن أتى به لحية أو مرض أو قلة اشتها لا يكون مرتكباً للنهي عنه ، فهذا<sup>(١)</sup> دليل على أن الصوم الذى هو عبادة مشروع فى الوقت بعد النهي كما كان قبله<sup>(٢)</sup> .

وتقرير هذا الكلام من وجهين : أحدهما أن موجب النهي هو الانتهاء وإنما يتحقق الانتهاء عن شيء والمعدوم ليس بشيء ، فكان من ضرورة صحة النهي موجباً للاتهاء كون النهي عنه مشروعاً فى الوقت ، فكيف يستقيم أن يحمل النهي عنه غير مشروع بحكم النهي بعد ما كان مشروعاً ، وبه تبين أن النهي ضد النسخ ، فالنسخ

(١) وفى الثانية والمندبة : فهو .

(٢) وفى الثانية : كما كان مشروعاً قبله .

تصرف في المشروع بالرفع ثم ينعدم أداء العبد باعتبار أنه لم يبق مشروعاً وليس للعبد ولاية الشرع ، والنهي تصرف في منع المخاطب من أداء ما هو مشروع في الوقت فيكون انعدام الأداء منه انتهاء عما نهى عنه ، ومقتضى النهي حرمة الفعل الذي هو أداء لوجوب الانتهاء فبقى المشروع مشروعاً كما كان ، وبصير الأداء فاسداً حراماً ؛ لأن فيه ترك الانتهاء الواجب بالنهي . ويان هذا في قوله تعالى « ولا تقربا هذه الشجرة » فإنه كان تحريماً لفعل القربان ولم يكن تحريماً لعين الشجرة ، وكما لا يتصور تحريم قربان الشجرة بدون الشجرة لا يتحقق تحريم أداء الصوم في وقت ليس فيه يوم مشروع . وبهذا الحرف يقين الفرق بين الأفعال الحسية والعقود الحكيمة بادات الشرعية ، فإنه ليس من ضرورة حرمة الأفعال الحسية انعدام التكون ، تأثير التحريم في إخراجها من أن تكون مشروعة أصلاً وإلحاقها بما هو قبيح ، ومن ضرورة تحريم العقود الشرعية بقاء أصلها مشروعاً إذ لا تكون لها لم تبق مشروعة ، وبدون التكون لا يتحقق تحريم فعل الأداء ، وكذلك المبادات ، فكان في إبقاء المشروع مشروعاً مراعاة حقيقة النهي لا أن يكون تركاً حقيقة كما قرره الخلف . يوضحه أن صفة الفساد للعقد لا يكون إلا عند وجود العقد فإن الصفة لا تسبق الموصوف ، وكذلك فساد المؤدى من الصوم لا يسبق الأداء ، ولا أداء إذا لم يبق مشروعاً ، فيه تبين أنه بقى مشروعاً والمشروعات لا تكون قبيحاً لئنه ، فمرفنا أن القبح لو صف اتصل به فصار به الأداء قبيحاً فاسداً ، إلا في موضع يتمم الجمع بين صفة الحرمة وبقاء الأصل ، فحينئذ ينعدم ضرورة ويكون ذلك نفساً من طريق المعنى في صورة النهي لا أن يكون نهياً حقيقة ولا ضرورة هنا . فالصوم والصلاة يستقيم أن يكون أصله مشروعاً مع كون الأداء حراماً كصوم يوم الشك والصلاة في وقت مكروه ، وكذلك العقود الشرعية يتصور بقاء أصلها مشروعاً مع حرمة مباشرة التصرف وفساده كالطلاق في حالة الحيض وفي الطهر الذي جامع فيه امرأته (١) .

و تقرير آخر أن النهي يوجب إعدام النهي عنه بفعل مضاف إلى كسب العبد

واختياره لأنه ابتلاء كالأمر ، وإنما يتحقق الابتلاء إذا بقي للعبد فيه اختيار ، حتى إذا انتهى معظماً لحمة الناهي كان مثاباً عليه ، وإذا أقدم عليه تاركاً تعظيم حرمة الناهي كان معاقباً على إيجاده ، ولا يتحقق ذلك إلا فيما هو مشروع ، فهذا تبين أن موجب النهي إنما يتحقق في العقود الشرعية والمبادات إذا كانت مشروعة بعد النهي ؛ فأما صفة القبح فهو ثابت بمقتضى النهي ، ولكن ثبوت مقتضى لتصحيح مقتضى لا لإبطاله ، وإذا انعدم المشروع بمقتضى صفة القبح ينعدم موجب النهي ، وبانعدامه يبطل النهي فلا يجوز إثبات مقتضى على وجه يكون مبطلاً للمقتضى . والشافعي رحمه الله فعل ذلك فكان قوله فاسداً ، ونحن أثبتنا أصل النهي موجباً للانتهاء ، ثم أثبتنا المقتضى بحسب الإمكان على وجه لا يبطل به الأصل ولكن يثبت القبح والحرمة صفة لأداء العبد المشروع في الوقت ؛ فإن القبح إذا كان في وصف الشيء لا يعدم أصله كالإحرام بعد الفساد فإنه يبقى أصله وإن كان قبيحاً لمنى اتصل بوصفه وهو الفساد ، والعذر الذي ذكره يرجع إلى تحقيق ما ذكرنا ، فإن فساد الإحرام بالجماع حكم ثابت شرعاً وإلى الشرع ولاية إعدام أصل الإحرام فلو كان من ضرورة صفة الفساد انعدام الأصل في المشروطات لكان الحكم بفساده شرعاً معدماً لأصله ؛ ألا ترى أن بسبب الردة ينعدم أصل الإحرام وإن كان ذلك من أعظم الجنايات ؛ لأن حبوط العمل بالردة حكم شرعى ، وبسبب الإحصار يتمكن من الخروج من الإحرام قبل أداء الأعمال وذلك جناية من العبد<sup>(١)</sup> ولكن جواز دفع ضرر استدامة الإحرام عن نفسه حكم شرعى فيتمكن به من الخروج قبل أداء الأعمال ، وكان ما بيناه نهاية في التحقيق ، ومراعاة الحقيقة موجب النهي ، وإثباتاً بمقتضاه بحسب الإمكان . وبهذا يتبين الفرق بين الأمر والنهي على ما استدلل به الخصم ؛ فإن مطلق الأمر يوجب حسن الأمور به لعينه ؛ لأنه طلب الإيجاد بأبلغ الجهات ، فقام ذلك بالوجود حقيقة فكان في إثبات صفة الحسن بمقتضى الأمر على هذا الوجه تحقيق للمأمور به ؛ فأما النهي فطلب الإعدام بأبلغ الجهات ، ولكن مع بقاء اختيار العبد فيه ليكون مبتلى كما في الأمر ، وحقيقة ذلك إنما يتكون به فيما هو مشروع ويبقى بعد النهي مشروعاً ،

فيثبت مقتضاه على الوجه الذي يوجه ما هو الموجب الأصلي فيه حقيقة ، وكما أن المأمور به لا يصير موجوداً بمقتضى الأمر لأنه ينعدم به معنى الابتلاء فكذلك النهى عنه لا ينعدم بمجرد النهى لتحقيق معنى الانتهاء<sup>(١)</sup> وإذا لم ينعدم بقى مشروعاً لاحالة ، وبيان تخريج المسائل على هذا الأصل أن نقول : الصوم مشروع في كل يوم باعتبار أنه وقت اقتضاء الشهوة عادة ، والصوم منع النفس عن اقتضاء الشهوة لا بتغاء مرضاة الله تعالى ، ويوم العيد كسائر الأيام في هذا فكان الصوم مشروعاً فيه وبالنهي لم ينعدم هذا المعنى ، ثم النهى ليس لأنه صوم شرعى ولكن لما فيه من معنى رد الضيافة ، وإليه وقعت الإشارة في قوله عليه السلام « فإنها أيام أكل وشرب » وهذا المعنى باعتبار صفة اليوم وهو أنه يوم عيد فيثبت القبح في الصفة دون الأصل وهو أنه يكون حرام الأداء ، والمؤدى يكون عاصياً بارتكابه ما هو حرام ويبقى أصل الصوم مشروعاً في الوقت لأنه مشروع باعتبار أصل اليوم ولا قبح فيه ؛ ولهذا قلنا يصح التزامه بالنذر ، لأنه بالنذر يصير ملتزماً في ذمته ما هو عبادة مشروعة في الوقت ولا فساد في المشروع ، وذكر اليوم لبيان مقدار ما التزمه على ما بينا أن الوقت معيار للصوم ؛ ولهذا قال أبو حنيفة رحمه الله [إنه<sup>(٢)</sup>] لا يلزمه بالشرع ، وإن<sup>(٣)</sup> أفسده بعد الشرع لا يلزمه القضاء لأن الشرع أداء منه فيكون حراماً فاسداً فيكون<sup>(٤)</sup> هذا مطالباً بالكف عنه شرعاً لا بإتمامه فلا يكون الإفطار جناية منه على حق الشرع ولا يبقى في عهده حتى يحتاج إلى القضاء ، فأما بالنذر فلا يصير مرتكباً للحرام فيصح نذره ويؤمر بالخروج عنه بصوم يوم آخر وبه<sup>(٥)</sup> يتم التحرز عن ارتكاب المحرم ، ولكن لو صام فيه خرج عن موجب نذره لأنه التزم المشروع في الوقت وتيقن أنه<sup>(٦)</sup> أدى المشروع في الوقت إذا صام فيسقط عنه الواجب وإن كان الأداء فاسداً منه كمن نذر أن يعتق عبداً بمينه فعمى ذلك العبد أو كان أعمى يتأدى المنذور باعتاقه ولا فرق بينهما ، فالعبد مستهلك باعتبار

- 
- (١) وفي الثمانية والمهنية : معنى في الابتلاء .
  - (٢) زيادة من الثمانية والمهنية .
  - (٣) وفي الثمانية والمهنية : وإذا .
  - (٤) وفي الثمانية : ولكون .
  - (٥) وفي الثمانية والمهنية : فيه .
  - (٦) وفي المهنية : بأنه .



وصفه [ قائم باعتبار أصله ، والصوم في هذا الوقت مشروع باعتبار أصله فاسد الأداء باعتبار وصفه <sup>(١)</sup> ] ولهذا لا يتأدى واجب آخر بصوم هذا اليوم ؛ لأن ذلك وجب في ذمته كاملاً وبصفة الفساد والحرمة في الأداء ينعدم الكمال ضرورة ، وعلى هذا الصلاة في الأوقات المكروهة ، فالأداء منهي لمعنى هو صفة الوقت وهو أنه وقت مقارنة الشيطان الشمس على ما ورد به الأثر فلا ينعدم أصل العبادة مشروعاً <sup>(٢)</sup> فيه ولكن يحرم الأداء ويلزم بالشروع كما يلزم بالنذر ؛ لأن الصلاة عبادة معلومة بأركانها والوقت ظرف لها لا معيار فلا يصير مؤدياً بمجرد الشروع والمحرم هو الأداء ، ويتصور بهذا الشروع الأداء بدون صفة الحرمة بأن يصبر حتى تبيض الشمس فلم يكن الشروع فاسداً كما لم يكن النذر فاسداً فيلزمه القضاء لهذا ولكن لا يتأدى به واجب آخر ؛ لأن النهي باعتبار وصف الوقت الذي هو ظرف للأداء يمكن قصصاً في الأداء والواجب في ذمته بصفة الكمال فلا يتأدى بالناقص إلا عصر يومه ؛ فإن الوجوب باعتبار ذلك الجزء الذي هو سبب وإنما يثبت الوجوب بصفة التقصان وقد أدى بتلك الصفة فسقط عنه الواجب ؛ وعلى هذا قلنا : البيع الفاسد يكون مشروعاً بأصله موجباً لحكمه وهو الملك إذا تأيد بالقبض ؛ لأن المشروع إيجاب وقبول من أهله في محله وبالشرط الفاسد لا يختل شيء من ذلك ؛ ألا ترى أن الشرط لو كان جازماً لم يكن مبدلاً لأصله بل يكون مغيراً لوصفه ، والشرط الفاسد لا يكون معدماً لأصله أيضاً بل يكون مغيراً لوصفه فصار فاسداً ، وليس من ضرورة صفة الفساد فيه انعدام أصله لأن بالفساد يثبت صفة الحرمة ، وهذا السبب مشروع لإثبات الملك ، وملك اليمين مع صفة الحرمة يجتمع ، ألا ترى أن من اشترى أمة مجوسية أو مرتدة يثبت الملك له مع الحرمة ، وأن العصير إذا تخمر يبق مملوكاً له مع الحرمة فلهذا أثبتنا في البيع <sup>(٣)</sup> الفاسد ملكاً حراماً مستحق الدفع لفساد السبب ولم ينعدم به أصل المشروع بخلاف النكاح الفاسد فإنه ليس في النكاح إلا ملكاً ضرورياً يثبت به حل الاستمتاع ؛ ولهذا سمي ذلك الملك حلالاً في نفسه ، ومن ضرورة فساد السبب ثبوت صفة الحرمة ، وبين الحرمة

---

(١) زيادة من الثمانية والهندية .

(٢) وفي الهندية : مشروعة .

(٣) وفي الهندية والثمانية : بالبيع .

وبين ملك النكاح مفاة فينعدم الملك ، ومن ضرورة انعدامه خروج السبب من أن يكون مشروعا ؛ لأن الأسباب الشرعية تراد لأحكامها وثبوت النسب ووجوب المهر والعدة من حكم الشبهة لا من حكم<sup>(١)</sup> أصل المقد شرعا ، وهذا الكلام يتضح في النكاح بغير شهود ؛ فإن قوله عليه السلام : « لا نكاح إلا بشهود » إخبار عن عدمه بدون هذا الشرط فيكون نفياً لانهياً ، بمنزلة قول الرجل لا رجل في الدار ؛ وكذلك في نكاح المحارم ؛ فإن النص الوارد فيه تحريم العين بقوله تعالى : « حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم » إلى آخر الآية ولا يجتمع الحل والحرم في محل واحد فكان ذلك نفياً للحل بالنكاح لانهياً ؛ وكذلك نكاح المعتدة فإن قوله تعالى : « والمحصنات من النساء » معطوف على قوله تعالى : « حرمت عليكم أمهاتكم » معناه : وحرمت المحصنات من النساء ، وذلك عبارة عن منكوحة الغير ومعتدته فيكون نفياً لانهياً ؛ وكذلك قوله تعالى : « ولا تنكحوا ما نكح آبؤكم من النساء »<sup>(٢)</sup> فقد ظهر بالدليل أن الحرمة الثابتة بالمصاهرة<sup>(٣)</sup> هي الثابتة بالنسب على أن تقوم المصاهرة مقام النسب في ذلك ، فكان تقديره : وحرمت عليكم ما نكح آبؤكم ، وتصير صورة النهي عبارة عنه مجازاً باعتبار هذا المعنى فكان نفياً كما هو موجب النسخ لانهياً ؛ وكذلك قوله عليه السلام : « لا تنكح الأمة على الحر » فإنه إخبار فيكون نفياً للنكاح مع أن الدلالة قد قامت على أن الأمة من جملة المحرمات مضمومة إلى الحر فإن الحل فيه على النصف من حل الحر على ما نبينه في موضعه إن شاء الله تعالى ، ومن ضرورة حرمة المحل انتفاء النكاح المشروع فيه كما قررناه ؛ وعلى هذا عقد الربا فإنه نوع بيع ولكنه فاسد لا يخلل في ركنه بل لانعدام شرط الجواز وهو المساواة في القدر فكما أن بوجود شرط مفسد لا ينعدم أصل المشروع فكذلك بانعدام شرط مجوز لا ينعدم أصل المشروع وثبوت ملك حرام به كما اقتضاه مثل هذا السبب .

(١) وفي الثمانية : حكم انعقاد أصل انعقد .

(٢) أو تقول لا يرد علينا قوله : « ولا تنكحوا ما نكح آبؤكم » فإن ذلك لم يكن مفروعا أصلاً بدليل سياق الآية فإنه قال « إنه كان فاحشة ومقتاً وساء سبيلاً » وما هذا شأنه لا يكون مفروعا أصلاً وكلامنا في النهي بعدما كان مفروعا — كذا بهامش الثمانية .

(٣) أن الحرمة الثابتة بالمصاهرة باعتبار الجزئية كما أن الحرمة في النسب باعتبار الجزئية — كذا بهامش الثمانية .

فإن قيل قوله تعالى : « وَحَرَّمَ الرِّبَا » يوجب نفي أصله مشروعاً<sup>(١)</sup> كقوله تعالى : « حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَمْهَاتُكُمْ » بل أولى لأنه أضاف هذا التحريم إلى نفسه ، وهناك الحرمة مضافة إلى الأم . قلنا الربا عبارة عن الفضل ، فمعنى قوله تعالى : « وَحَرَّمَ الرِّبَا » أى حرم اكتساب الفضل الخالى عن الموض بسبب التجارة ونحن ثبت هذه الحرمة ولكن بينا أنه ليس من ضرورة الحرمة فى ملك اليمين انتفاء أصل الملك ، وعلى هذا قلنا بيع العبد بالخمر فإن الخمر فاسد التقوم شرعاً ولم تنعدم به أصل المالية الثابتة فيه بالتمول فإن تموله ما فسد شرعاً لما فيه من عرضية التخلل إذ التمول للشيء عبارة عن صيائه وادخاره لوقت الحاجة وإمساك الخمر إلى أن يتخلل لا يكون حراماً شرعاً ، بمنزلة من أحرم<sup>(٢)</sup> وله صيد فإن الصيد لا يكون متقوماً فى حق تصرفه حتى لا يتمكن من التصرف فيه ويكون محرّم المين فى حقه ولكن لا ينعدم أصل المالية فيه باعتبار ماله وهو ما بعد التحلل من الإحرام ؛ ولهذا اختلف العلماء فى جواز هذا البيع ، فمنهم من يقول هو جائز بالقيمة ولو قضى القاضى بهذا نفذ قضاؤه ، فإذا تبين أنه لم ينعدم ما هو ركن العقد قلنا ينعدم العقد موجباً حكمه فى محل يقبله وهو العبد ولا ينعدم موجباً للحكم فى محل لا يقبله وهو الخمر حتى لا يملك الخمر وإن قبضه بحكم العقد ، بخلاف البيع بالميته والدم فإنه لا مالية فى الميته والدم باعتبار الحال ولا باعتبار المال ، وكذلك جلد الميته لا مالية فيه باعتبار الحال فإنه لو ترك كذلك فإنه يفسد وإنما تحدث فيه المالية بصنع مكتسب وهو الدباغة ؛ ولهذا اتفق العلماء على بطلان هذا العقد ، ولو قضى قاض بجوازه لم ينفذ قضاؤه ، فلانعدام ما هو ركن العقد لم ينعدم العقد ؛ لأن انعقاده شرعاً لا يكون بدون ركنه ، وعلى هذا جوازنا بيع الدهن الذى وقع فيه نجاسة لأن الدهن مال متقوم وبوقوع النجاسة فيه ما انعدم أصله ولا تغير وصفه وإنما جاوره أجزاء النجاسة ولأجله حرم تناوله فيكون بمنزلة النهى الذى ورد لمعنى فى غير النهى عنه وهو غير متصل به وصفاً ، ومثل هذا النهى لا يمنع جواز العقد كما لا يمنع كمال العبادات ؛ ولهذا يتأدى الفرض بأداء الصلاة فى الأرض المصوبة ،

(١) وفى الثمانية : شرعاً .

(٢) وفى الثمانية والهندية : يحرم .

ويتأدى صوم الفرض في أيام الوصال إذا نواه ، لأن النهى بالمجاورة<sup>(١)</sup> لا لعنى اتصل بالوقت الذى يؤدى فيه الصوم إلا أن الوصال لا يتحقق ؛ لأن الشرع أخرج زمان الليل من أن يكون وقتاً لركن الصوم وهو الإمساك باعتبار أن الإمساك فيه عادة فكان ذلك نسخاً استعير لفظ النهى له مجازاً ، ولا كلام في جواز ذلك إنما الكلام في موجب النهى حقيقة . ثم في البيع يمكن تمييز الدهن مما جاوره حكماً فيكون البيع متناولاً للدهن دون النجاسة وفي تناول لا يمكن تمييز الدهن مما جاوره فلا يحل تناوله ، فهذا جاز بيع الثوب النجس ولا تجوز الصلاة فيه ؛ وعلى هذا قلنا العاصي في سفره<sup>(٢)</sup> يترخص بالرخص ؛ لأن سبب الرخصة السير المديد وهو موجود بصفة الكمال لا قبح في أصله ولا في صفته وإنما القبح في معنى جاوره وهو قصده إلى قطع الطريق أو تمرّد العبد على مولاه ؛ ألا ترى أنه إذا ترك قصده بقصد الحج خرج من أن يكون عاصياً ولم يتغير سفره وإنما تبدل قصده ، وكذلك العبد إذا لحقه إذن مولاه لم يتغير سفره وخرج من أن يكون عاصياً ، وعلى هذا قلنا في قوله تعالى : « ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً » إن هذا النهى لا يعدم أصل الشهادة للقاذف حتى يعتقد النكاح بشهادته ولكن يفسد أدأؤه حتى يخرج من أن يكون أهلاً للعان لأن اللعان أداء وأدأؤه فاسد بعد هذا النهى المطلق ؛ وعلى هذا قلنا الزنا لا يوجب حرمة المصاهرة لأن الزنا قبيح لعينه ، وحرمة المصاهرة ليست تثبت بالزنا ولا بالوطء الحلال بعينه إنما الأصل فيه الولد المخلوق من المائين وهو محترم مخلوق بخلق الله تعالى على أى وجه اجتمع المائان في الرحم كما قال تعالى : « ثم أنشأناه خلقاً آخر » فلا يتمكن فيه صفة القبح وتثبت الحرمة بطريق الكرامة له ثم تتمدى الحرمة إلى أطرافه وإلى أسباب خلقه ، فيقام السبب وهو الوطء في المحل الصالح<sup>(٣)</sup> لحدوث الولد فيه مقام نفس الولد في إثبات الحرمة ، وما قام مقام غيره في إثبات حكم فإنما تراعى صلاحية السبب للحكم في الأصل لا فيما قام مقامه ، بمنزلة التراب فإنه قائم مقام<sup>(٤)</sup> الماء في الطهارة

(١) وفي الثمانية : للمجاور .

(٢) وفي الثمانية : في السفر .

(٣) وفي الثمانية والهندية : في محل صالح .

(٤) وفي الثمانية والهندية : بمنزلة التراب قام مقام .

وصلاحية السبب لهذا الحكم في استعمال الماء الذي هو الأصل لافي استعمال التراب فإنه تلويث ؛ ولهذا لم يكن وطء الميتة والإتيان في غير المأثى . ووطء الصغيرة موجباَ للحرمة ، لأن قيام الوطء مقام الولد في هذا الحكم باعتبار كون المحل محلاَ يخلق فيه الولد وذلك لا يوجد في هذه المواضع ؛ وعلى هذا قلنا في استيلاء الكفار على أموالنا إذا تم بالإحراز فهو موجب للملك ؛ لأن ضعف الحرمة والقبح لهذا الفعل بواسطة المعصية في المحل وهذه الوسطة ثابتة من طريق الحكم في حقنا لافي حقهم فإنهم لا يعتقدون<sup>(١)</sup> ذلك وولاية الإلزام منقطعة بانعدام ولايتنا عنهم في دار الحرب ؛ لأن هذه الوسطة هي المعصية الثابتة بالإحراز بدار الإسلام عندنا وقد انتهت هذه المعصية بانتهاء سببها حين أحرزوها بدارهم حتى إن في زمان الإحراز<sup>(٢)</sup> لما كانت المعصية عن الاسترقاق بالحرية المتأكدة بالإسلام ولم تنته بالإحراز الوجود منهم قلنا لا يملكون رقابنا ؛ وعلى هذا قلنا الغصب سبب موجب للملك عند تقرير الضمان ؛ لأنه قبيح بأنه غصب والملك لا يثبت به وإنما يثبت الملك للغاصب بتملك المنصوب منه بدله وهو القيمة عليه ، وهذا حكم شرعي لا قبح فيه ، بل فيه حكمة بالغة وهو التحرز عن فضل خال عن الموض سالم للمنصوب منه شرعاً فإنه إذا اجتمع الأصل والبدل في ملكه يتحقق هذا المعنى فيه مع أن الملك إنما لا يبق للمنصوب منه ليم به شرط سلامة الضمان له فإن الضمان ضمان جبر وإنما يجبر الفائت لا القائم فكان انعدام ملكه في العين شرطاً لسلامة الضمان له وشرط الشيء تبعه فإنما تراعى صلاحية السبب في الأصل لافي التبع ، وفي المدبر على هذا الطريق نقول : لما سلم الضمان للمنصوب منه يجعل الأصل زائلاً عن ملكه حكماً لأن المدبر محتمل لذلك ؛ ولهذا لو اكتسب هو كسباً ثم لم يرجع من إبقائه حتى مات كان ذلك الكسب للغاصب وإنما لم يثبت الملك للغاصب فيه صيانة لحق المدبر ، والتدبير موجب حق العتق له عند<sup>(٣)</sup> الموت ولهذا امتنع بيعه ، وفي القرن بعد ما زال<sup>(٤)</sup> ملك المنصوب منه لا مانع

(١) وفي الثمانية : يعتقدون بالإثبات قال في حاشيتهم أى يعتقدون انتهاب أموال المسلمين .

(٢) وفي الثمانية والهندية : في رقاب الأحرار .

(٣) وفي الثمانية : عندنا .

(٤) لفظ : زال ساقط من الثمانية .

من دخوله في ملك الناصب الضامن وهذا أحق الناس به لأنه ملك عليه بدله ، أو قول في المدبر لا يمكن أن يحمل الضمان بدلاً عن العين ، لأن من شرطه انعدام ملكه في العين وهذا الشرط لا يمكن إيجاده بحق المدبر ، فحملنا الضمان ضمان الجناية واجباً باعتبار الجناية على يده وهذا جائز عند الضرورة ولا ضرورة في القن فيجمل بدلاً عن العين ؛ ولهذا قلنا لو أخذ القيمة بطريق الصلح بغير قضاء القاضي لا يملك عليه المدبر ويملك عليه القن . وهذا طريق<sup>(١)</sup> في تخريج جنس هذه المسائل .

### فصل في بيان حكم الأمر والنهي في أضدادهما

قال رضى الله عنه : اعلم أن العلماء يختلفون فيهما جميعاً ، فبين كل واحد منهما على الانفراد ليكون أوضح .

أما بيان حكم الأمر فقد قال بمض التكلمين : لا حكم للأمر في ضده . وقال الجصاص رحمه الله : الأمر بالشئ يوجب النهي عن ضده سواء كان له ضد واحد أو أضداد . وقال بعضهم : يوجب كراهة ضده ، والمختار عندنا أنه يقتضى كراهة ضده ولا قول إنه يوجبه أو يدل عليه مطلقاً . وحجة الفريق الأول أن الضد<sup>(٢)</sup> مسكوت عنه والسكوت عنه لا يكون موجباً شيئاً ؛ ألا ترى أن التعليق بالشرط لا يوجب نفي المطلق قبل وجود الشرط لأنه مسكوت عنه فيبقى على ما كان قبل التعليق فهنا أيضاً الضد مسكوت عنه فيبقى على ما كان قبل الأمر . يقرره أن الأمر فيما وضع له لا يوجب حكماً فيما لم يتناوله النص إلا بطريق التعدية إليه بعد التعليل فلأن لا يوجب حكماً في ضد ما وضع له كان أولى ، وعلى قول هؤلاء الذم والإثم على من ترك الائتار باعتبار أنه لم يأت بما أمر به . قال الجصاص رحمه الله : وهو قول قبيح فإن فيه قولاً باستحقاق العبد العقوبة على ما لم يفعله واستحقاق العقوبة إنما هو باعتبار فعل فعله العبد ، ثم إنه بنى مذهبه على أن الأمر المطلق يوجب الائتار على الفور ، فقال : من ضرورة وجوب الائتار على الفور حرمة الترك الذي هو ضده والحرمة حكم النهي فكان موجباً للنهي عن ضده بحكمه . يوضحه أن الأمر طلب الإيجاد للمأمور به على

(١) وفي الثانية : وهذا هو الطريق .

(٢) وفي الثانية والمندية : ضده .

أبلغ الجهات والاشتغال بضده يعدم ماوجب بالأمر وهو الإيجاد فكان حراماً منها  
عنه لمقتضى حكم الأمر ؛ ولهذا يستوى فيه ما يكون ضد واحد أو أضداد ، فبأنى ضد  
اشتغل ينعدم ما هو المطلوب ؛ ألا ترى أنه إذا قال لغيره اخرج من هذه الدار سواء  
اشتغل بالعمود فيها أو الاضطجاع أو القيام ينعدم ما أمر به وهو الخروج . وهذا هو  
الحجة للفريق الثالث ، إلا أنهم يقولون حرمة الضد بهذا الطريق تثبت بواسطة حكم  
الأمر فإنما ثبت أدنى الحرمة فيه ؛ لأن ما ثبت بطريق الدلالة لا يكون مثل الثابت  
بالنص والثابت بالنص ثابت من كل وجه وهذا ثابت من وجه دون وجه لتحقيق  
حكم الأمر ، ويكفى لذلك أدنى الحرمة ، بمنزلة حرمة تثبت بالنهي لمعنى في غير النهي  
عنه غير متصل بالنهي عنه فتثبت به الكراهة فقط .

ووجه القول المختار هذا الكلام أيضاً إلا أنا نقول ثبوت الحرمة بطريق الاقتضاء  
هنا لأن طلب الوجود بالأمر يقتضى حرمة الضد ولا يثبت بدلالة النص إلا مثل ما هو  
ثابت بالنص أو أقوى منه كالتنصيص على حرمة التأفif بدليل حرمة الشتم ، لأن  
فيه ذلك الأذى وزيادة ؛ فأما ما ثبت بطريق الاقتضاء فهو ثابت لأجل الضرورة  
وإنما يثبت بقدر ما ترتفع به الضرورة ، ووجود أحد الضدين يقتضى انتفاء الضد  
الآخر كالليل مع النهار فكان وجوب الأداء بالأمر مقتضياً نفي الضد ، وإنما حرم الضد  
بهذا الاقتضاء ؛ فلهذا قلنا : إن الأمر بالشئ يقتضى كراهة ضده لا أن يكون موجباً  
له أو دليلاً عليه . وما ذكره الجصاص أن مطلق الأمر يوجب الاتهام على الفور  
دعوى منه ، وقد ذكرنا أن الرواية بخلاف ذلك . والجواب عما قاله الفريق الأول أن  
الضد مسكوت عنه يتضح بالتقرير الذى قلنا فى وجه المختار ، وهو أن ثبوت كراهة  
ضده بطريق الاقتضاء والمقتضى مسكوت عنه فإن ما يكون منصوباً عليه لا يكون  
ثبوته بطريق الاقتضاء ، ولا خلاف بيننا وبينهم أن الاقتضاء طريق صحيح لإثبات  
المقتضى وإن كان مسكوتاً عنه بعد أن يكون محتاجاً إليه ، وليس هذا نظير التعليق بالشرط  
فإن ذلك يوجب وجود الحكم ابتداء عند وجود الشرط ، ومن ضرورة وجود الحكم عند  
وجود الشرط ابتداء أن لا يكون موجوداً قبله ولكن انعدامه قبل وجود الشرط عدم  
أصلى فلا يصير مضافاً إلى الوجود عند وجود الشرط نصاً ولا اقتضاء ؛ لأن المدم  
الأصلى لا يستدعى دليلاً معدماً يضاف إليه ؛ وأما ههنا وجوب الإقدام على الإيجاد

يقتضى حرمة الترك والحرمة الثابتة بمقتضى الشيء تكون مضافاً إليه ، فجعلنا قدر ما يثبت من الحرمة وهو الموجب للكراهة مضافاً إلى الأمر اقتضاء .

وإذا تبين حكم الأمر فكذلك حكم النهى في ضده على هذه الأقاويل الأربعة .  
فالفريق الأول يقولون لا حكم له في ضده لأنه مسكوت عنه ، ويستدلون على ذلك بقوله تعالى : « ولا تقتلوا أنفسكم » فإنه لا يكون أمراً بضده وهو ترك قتل النفس إذ لو كان أمراً به لكان تارك قتل النفس مباشراً لفعل الطاعة وهو الاتجار بالأمر فإنه يكون مستحق الثواب الموعود للطيعين ، وهذا فاسد .

وقال الجصاص رحمه الله : النهى عن الشيء يوجب ضده إن كان له ضد واحد وإن كان له أضداد فلا موجب له في شيء من أضداده ، وبين ذلك في الحركة والسكون ، فإن قول القائل لا ترك يكون أمراً بضده وهو السكون لأن للنهى عنه ضدّاً واحداً ، وقوله لا تسكن لا موجب له في ضده لأن له أضداداً وهي الحركة من الجهات الست فإن السكون ينعدم من أى جانب كانت الحركة فلا يتعين واحد من الأضداد مأموراً به بموجب النهى ، وإذا قال لغيره لا تقم فللنهى عنه أضداد من القعود والاضطجاع فلا موجب لهذا النهى في شيء من أضداده . قال لأن موجب النهى إعدام النهى عنه بأبلغ الوجوه ، وإذا كان له ضد واحد فمن ضرورة وجوب الإعدام الكف عن الإيجاد فيكون النهى موجبا<sup>(١)</sup> الأمر بالضد بحكمه . واستدل على ذلك بقوله تعالى : « ولا يحل لمن أن يكتنن ما خلق الله في أرحامهن » فإنه نهى عن الكتمان وهو موجب الأمر بالإظهار ولهذا وجب قبول قولها فيما تخبره ، لأنها مأمورة بالإظهار ، ونهى المحرم عن لبس الخيط لا يكون أمراً بلبس شيء عين من غير الخيط لأن للنهى عنه أضدادا هنا ، وبحكم النهى لا يثبت الأمر بجميع الأضداد وليس بعضها بأولى من البعض . يوضح الفرق بينهما أن مع التصريح بالنهى فيها له ضد واحد لا يستقيم التصريح بالإباحة في الضد ، فإنه لو قال نهيتك عن التحرك وأبجت لك السكون أو أنت بالخيار في السكون كان كلاماً مختلفاً ؛ لأن موجب النهى تحريم النهى عنه مع تحريمه لا يتصور التخيير في ضده لاستحالة انعدامهما جميعاً وصفة الإباحة تقتضى

(١) وفي العنانية : موجب الأمر .



التخيير ، وبهذا يتبين فساد ما ذهب إليه الفريق الأول من أن الضد مسكوت عنه ، ولا تمويل على استدلالهم بالنهي عن قتل النفس ؛ لأننا نجعل ذلك بمنزلة التصريح بالكف عن قتل النفس لتحقيق موجب النهي ، والناس تكلموا في أن الأمر بالكف عن قتل النفس ما حكمه ؟ منهم من قال معنى الابتلاء لا يتحقق في مثل هذا لأن طبع كل واحد يحمله على ذلك ونيل الثواب في العمل بخلاف هوى النفس ليتحقق فيه الابتلاء .

قال رضى الله عنه : والأصح عندي أنه ينال به ثواب المطيعين عند قصد امتثال الأمر وإظهار الطاعة ، وهكذا نقول إذا ثبت ذلك بحكم النهي ، فأما إذا كان للنهي عنه أضداد يستقيم التصريح بالإباحة في جميع الأضداد بأن تقول لا تسكن وأبحت لك التحرك من أى جهة شئت ، فعرفنا أنه لا موجب لهذا النهي في شئ من الأضداد ، وقول من يقول بأن مثل هذا النهي يكون أمراً بأضداده يؤدي إلى القول بأنه لا يتصور من العبد فعل مباح أو مندوب إليه ، فإن النهي عنه محرم وأضداده واجب بالأمر الثابت بمقتضى النهي فكيف يتصور منه فعل مباح أو مندوب إليه ؟ وفي اتفاق العلماء على أن أقسام الأفعال التى يأتى بها العبد عن قصد أربعة : واجب ومندوب إليه ومباح ومحظور ، دليل على فساد قول هذا القائل .

وأما الفريق الثالث فيقولون : موجب النهي في ضده إثبات سنة تكون في القوة كالواجب ؛ لأن هذا أمر ثبت بطريق الدلالة فيكون موجب دون موجب الثابت بالنص ، وعلى القول المختار يحتمل أن يكون مقتضياً هذا القدر على قياس ما بينا في الأمر ، وكذلك إذا كان<sup>(١)</sup> للنهي عنه أضداد فإنه يثبت هذا القدر من المقتضى في أى أضداده يأتى به المخاطب ؛ ولهذا قلنا بأن النهي عن لبس الخيط في حالة الإحرام يثبت أن السنة لبس الإزار والرداء ، وذلك أدنى ما يقع به الكفاية من غير الخيط . فأما قوله : « ولا يحل لمن أن يكتمن ما خلق الله في أرحامهن » فهو نسخ وليس بنهي بمنزلة قوله تعالى : « لا يحل لك النساء من بعد » وإنما كان هذا أمراً بالإظهار بواسطة أن الكتمان لم يبق مشروعاً وهو نظير قوله : « لا نكاح إلا بشهود » وقد

(١) وفي النهاية والهندية : إن كان .

بيننا تحقيق هذا المعنى قياً سبق ، فأما بيان فائدة الأصل المذكور في هذا الفصل من مسائل الفقه أن نقول : لما كان الأمر مقتضياً كراهة الضد لم يكن ضده مفسداً للعبادة إلا أن يكون مفوتاً لما هو واجب بصيغة الأمر ولكن يكون مكروهاً في نفسه ؛ فإن المأمور بالقيام في الصلاة إذا قعد لا تفسد صلاته لأنه لم يفت بهذا الضد ما هو الواجب بالأمر وهو القيام إذا أتى به بعد القعود ولكن القعود مكروه في نفسه ، ولكون النهي مقتضياً في ضده ما بينا من صفة السنة قلنا لا ينعدم بالضد ما هو موجب صيغة النهي ؛ فإن ركن العدة الامتناع من الخروج والتزوج ، ثبت ذلك بصيغة النهي ؛ قال تعالى : « ولا يخرجن » وقال : « ولا تعزموا عقدة النكاح » فإن فعلت ذلك لم ينعدم به مأمور ما هو ركن الاعتدال حتى تنقضي العدة ، بخلاف الكف في باب الصوم فإنه واجب بصيغة الأمر نصاً ، قال تعالى : « ثم آتموا الصيام إلى الليل » فينعدم الأداء بمباشرة الضد وهو الأكل ، وعلى هذا قلنا العدتان تنقضيان بمضي مدة واحدة ؛ لأن الكف في العدة ثابت بمقتضى النهي ولا تضايق فيما هو موجب النهي نصاً وهو التحريم ؛ ولا يتحقق أداء الصومين في يوم واحد لتضايق الوقت في ركن كل صوم وهو الكف إلى وقت فإنه ثابت بالأمر نصاً ولا يتحقق اجتماع الكفين في وقت واحد ، وعلى هذا قال أبو يوسف رحمه الله : من سجد في صلاته على مكان نجس ثم سجد على مكان طاهر جازت صلاته ؛ لأن المأمور به السجود على مكان طاهر ومباشرة الضد بالسجود على مكان نجس لا يفوت المأمور به فيكون مكروهاً في نفسه ولا يكون مفسداً للصلاة ، وعلى قول أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله تفسد به الصلاة لأن تأدى المأمور به لما كان باعتبار المكان فما يكون صفة للمكان الذي يؤدي الفرض عليه يجعل بمنزلة الصفة له حكماً فيصير هو كالحامل للنجاسة إذا سجد على مكان نجس والكف عن حمل النجاسة مأمور به في جميع الصلاة فيفوت ذلك بالسجود على مكان نجس ، كما أن الكف عن اقتضاء الشهوة لما كان مأموراً به في جميع وقت الصوم يتحقق الفوات بالأكل في جزء من الوقت فيه ، وعلى هذا قال أبو يوسف بترك القراءة في شفع من التطوع لا يخرج عن حرمة الصلاة ؛ لأنه مأمور بالقراءة في الصلاة وذلك نهى عن ضده اقتضاء ، فترك القراءة ما لم يكن مفوتاً للفرض

لا يكون مفسداً ، ومع احتمال أداء شفع آخر بهذه التحريم لا يتحقق فوات هذا  
الفرض فتبقى التحريم صحيحة قابلة لبناء شفع آخر عليها وإن فسد أداء الشفع الأول  
بترك القراءة . وقال محمد رحمه الله : القراءة فرض من أول الصلاة إلى آخرها حكماً ،  
ولهذا لا يصلح الأئمة خليفة للقارىء وإن كان قد رفع رأسه من السجدة الأخيرة  
وأتى بفرض القراءة في محلها ، وإذا كان مستديماً<sup>(١)</sup> حكماً يتحقق فوات ما هو  
الفرض بترك القراءة في ركعة فيخرج به من تحريم الصلاة . وقال أبو حنيفة  
رحمه الله : كل شفع من التطوع صلاة على حدة ولهذا تفترض القراءة في كل ركعة من  
الشفع عندنا كما تفترض في كل ركعة من الفجر إلا أن بترك القراءة في ركعة من  
التطوع لا يفوت ما هو المأمور به من القراءة في الصلاة نصاً فلا تنقطع التحريم  
وبترك القراءة في الركعتين يفوت ما هو الفرض قطعاً فيكون ذلك قطعاً للتحريم ،  
وهكذا نقول في الفجر فإن بترك القراءة في ركعة يفسد الفرض ولكن لا تنحل  
التحريم بل تنقلب تطوعاً في إحدى الروايتين عن أبي حنيفة رحمه الله ، وفي الرواية  
الأخرى يقول في التطوع احتمال بناء شفع آخر عليه قائم فإذا فعل ذلك كان الكل  
في حكم صلاة واحدة ولا تنقطع التحريم بترك القراءة في ركعة منها ، ومثل هذا  
الاحتمال غير موجود في الفجر حتى إن في ظهر المسافر لبقاء هذا الاحتمال بنية الإقامة  
قال أبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما الله : لا تفسد بترك القراءة في ركعة منها حتى إذا  
نوى الإقامة أتم صلاته وقضى ما ترك من القراءة في الشفع الثاني فيجزئه ذلك ، وعلى  
هذا نقول إن بترك القراءة في التطوع في الركعتين جميعاً لا تنحل التحريم عنده  
لاحتمال بناء شفع آخر عليه كما في فصل المسافر ولكنه يفسد لتحقيق فوات ما هو  
فرض في هذه الصلاة ؛ فإنه وإن بنى الشفع الثاني على تحريمته لا يخرج به من أن  
يكون الشفع الأول صلاة على حدة حقيقة وحكماً ، ولهذا لا يفسد الشفع الأول بفسد  
يعترض في الشفع الثاني ، والمسائل التي تخرج على هذا الأصل يكثر تعدادها ،  
والله أعلم .

---

(١) وفي النهاية الهندية : مستديماً .

## فصل في بيان أسباب الشرائع

قال رضى الله عنه : اعلم بأن الأمر والنهى على الأقسام التى بينها لطلب أداء المشروعات ففيها معنى الخطاب بالأداء بعد الوجوب بأسباب جعلها الشرع سبباً لوجوب المشروعات ، والموجب هو الله تعالى حقيقة لا تأثير للأسباب فى الإيجاب بأنفسها ، والخطاب يستقيم أن يكون سبباً موجباً للمشروعات إلا أن الله تعالى جعل أسباباً آخر سوى الخطاب سبب الوجوب<sup>(١)</sup> تيسيراً للأمر على العباد حتى يتوصل إلى معرفة الواجبات بمعرفة الأسباب الظاهرة ، وقد دل على ما بيننا قوله تعالى : « أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة » فإن الألف واللام<sup>(٢)</sup> دليل على أن المراد أقيموا الصلاة التى أوجبتها عليكم بالسبب الذى جعلته سبباً لها وأدوا الزكاة الواجبة عليكم بسببها ، كقول القائل أد الثمن فإنما<sup>(٣)</sup> يفهم منه الخطاب بأداء الثمن الواجب بسببه وهو البيع .

ثم أصل الوجوب فى المشروعات جبر لا صنع للعبد فيه ولا اختيار ؛ فإن الموجب هو الله تعالى تعبد العباد بما أوجبه عليهم ، فكما لا صنع لهم فى صفة العبودية الثابتة عليهم لا صنع لهم فى أصل الوجوب ، وباعتبار الأسباب التى جعلها الشرع سبباً لا اختيار لهم فى أصل الوجوب أيضاً ، كما أنه لا اختيار لهم فى السبب ، فأما وجوب الأداء الثابت بالخطاب لا ينفك عن اختيار يكون فيه للعبد عند الأداء ، وبه يتحقق معنى العبادة والابتلاء فى المؤدى ، وهذا لأن التكليف بقدر الوسع شرعاً ، وأصل الوجوب يثبت بتقرر السبب مع انعدام الخطاب بالأداء الثابت بالأمر والنهى ، فإن من مضى عليه وقت الصلاة وهو نائم يجب عليه الصلاة حتى يؤدي الفرض إذا انتبه ، فالخطاب موضوع عن النائم ، وكذلك المغمى عليه إذا لم يبق لتلك الصفة أكثر من يوم وليلة أو المجنون إذا لم يزدد جنونه على يوم وليلة يثبت حكم وجوب الصلاة

(١) سبب الوجوب يوجب شغل الذمة والخطاب يوجب فراغ الذمة فأنى يتعدان - هامش الثمانية .

(٢) وفى الثمانية والمهنية : فالألف واللام .

(٣) وفى المهنية : فإنه ، وفى الثمانية : إنما .

في حقه حتى يلزمه القضاء والخطاب موضوع عنه ، ألا ترى أن المجنون أو النعمى عليه لو كان كافراً فكيف<sup>(١)</sup> أفاق أسلم لم تلزمه قضاء الصلوات لما لم يثبت الوجوب في تلك الحالة في حقه لانعدام الأهلية ؛ فإن الأسباب إنما توجب على من يكون أهلاً للوجوب عليه ، وكذلك النعمى عليه في جميع شهر رمضان أو المجنون في بعض الشهر يثبت الوجوب في حقهما حتى يجب القضاء بعد الإفاقة والخطاب موضوع عنهما ، وكذلك الزكاة على أصل الخصم يجب على الصبي والمجنون والخطاب موضوع عنهما ، وبالاتفاق يجب عليهما المشر وصدقة الفطر ، وكذلك يجب عليهما حقوق العباد عند تحقق الأسباب منهما<sup>(٢)</sup> أو من الولي على سبيل النيابة عنهما كالصديق الذي يلزمهما بتزويج الولي إياهما ، والمتق الذي يستحقه القريب عليهما عند دخوله في ملكهما بالإرث وإن كان الخطاب موضوعاً عنهما .

إذا تقرر هذا فنقول : الأسباب التي جعلها الشرع موجباً للمشروعات هي الأسباب التي تضاف المشروعات إليها وتعلق بها شرعاً ؛ لأن إضافة الشيء إلى الشيء في الحقيقة تدل على أنه حادث به كما يقال : كسب فلان أي حدث له باكتسابه ، وقد يضاف إلى الشرط محازاً أيضاً على معنى أن وجوده يكون عند وجود الشرط ولكن المتبر هو الحقيقة حتى يقوم دليل المجاز ، وتعلق الشيء بالشيء يدل على نحو ذلك ، فحين رأينا إضافة الصلاة إلى الوقت شرعاً وتعلقها بالوقت شرعاً أيضاً حتى تتكرر بتكررها مع أن مطلق الأمر لا يوجب التكرار وإن كان معلقاً بشرط ، ألا ترى أن الرجل إذا قال [ لغيره<sup>(٣)</sup> ] تصدق بدينهم من مالي لدلوك الشمس لا يقتضى هذا الخطاب التكرار ، ورأينا أن وجوب الأداء الثابت بقوله تعالى : « أقم الصلاة لدلوك الشمس » غير مقصور على المرة الواحدة ، ثبت أن تكرار الوجوب باعتبار تجديد السبب بدلوك الشمس في كل يوم ، ثم وجوب الأداء مرتب عليه<sup>(٤)</sup> بحكم هذا الخطاب ، وحرف اللام في قوله تعالى : « لدلوك الشمس » دليل على تعلقها بذلك الوقت ، كما يقال تأهب للشتاء وتطهر للصلاة ولم يتعلق بها وجوداً

(١) وفي الهندية : فلما .

(٢) وفي هامش العثمانية : أى بالإتلاف .

(٣) زيادة من العثمانية .

(٤) وفي الهندية : يترتب عليه .

عندها ، فمرقنا أن تعلق الوجوب بها يجعل الشرع ذلك الوقت سبباً لوجوبها<sup>(١)</sup> فنقول : وجوب الإيمان بالله تعالى كما هو بأسمائه وصفاته بإيجاب الله ، وسببه في الظاهر الآيات الدالة على حدث العالم لمن وجب عليه ، وهذه الآيات غير موجبة لذاتها ، وعقل من وجب عليه غير موجب عليه أيضاً ولكن الله تعالى هو الموجب بأن أعطاه آلة يستدل بتلك الآلة على معرفة الواجب ، كمن يقول لغيره هاك السراج فإن أضاء لك الطريق فاسلكه كان الموجب للسلوك في الطريق هو الأمر بذلك لا الطريق بنفسه ولا السراج ، فالعقل بمنزلة السراج والآيات الدالة على حدث العالم بمنزلة الطريق ، والتصديق من المبدأ والإقرار بمنزلة السلوك في الطريق فهو واجب بإيجاب الله تعالى حقيقة ، وسببه الظاهر الآيات الدالة على حدث العالم ولهذا تسمى علامات ، فإن العلم للشيء لا يكون موجباً لنفسه ، ولا نمنى أن هذه الآيات توجب وحدانية الله تعالى ظاهراً أو حقيقة ، وإنما نمنى أنها في الظاهر سبب لوجوب التصديق والإقرار على العبد ، ولكون هذه الآيات دأمة لا نحتمل التغير بحال إذ لا يتصور للمحدث أن يكون غير محدث في شيء من الأوقات فكان فرضية الإيمان بالله تعالى دائماً بدوام سببه غير محتمل للنسخ والتبديل بحال ، ولهذا صححنا إيمان الصبي العاقل ؛ لأن السبب متقرر في حقه والخطاب بالأداء موضوع عنه بسبب الصبا ؛ لأن الخطاب بالأداء يحتمل السقوط في بعض الأحوال ولكن صحة الأداء باعتبار تقرر السبب الموجب لا باعتبار وجوب الأداء ، كالبيع بضمن مؤجل سبب لجواز أداء الثمن قبل حلول الأجل وإن لم يكن الخطاب بالأداء متوجهاً حتى يحل الأجل ، والمسافر إذا صام في شهر رمضان كان صحيحاً منه فرضاً لتقرر السبب في حقه وإن كان الخطاب بالأداء موضوعاً عنه قبل إدراك عدة من أيام آخر ، وهذا لأن صحة الأداء تكون بوجود ما هو الركن ممن هو أهل والركن هو التصديق والإقرار ، والأهلية لذلك لا تنعدم بالصبا ، فبعد ذلك بامتناع صحة الأداء<sup>(٢)</sup> لا يكون إلا بحجر شرعى ، والقول بالحجر لأحد عن الإيمان بالله تعالى محال ، فأما الصلاة فواجبة بإيجاب الله تعالى بلا شبهة ، وسبب<sup>(٣)</sup> وجوبها

(١) أى لا توجد الصلاة مند دلوك الشمس لا محالة فيكون تعليق الصلاة بدلوك الشمس تعلق الوجوب دون الوجود .

(٢) وفي الثمانية والمهنية : فبعد ذلك امتناع صحة الأداء .

(٣) وفي الثمانية والمهنية : وجعل سبب .

في الظاهر هو الوقت في حقنا وأمرنا بأدائها بقوله تعالى : « أقم الصلاة لدلوك الشمس » أى لوجوبها بدلوك الشمس ، والدليل عليه أنها تنسب إلى الوقت شرعاً ، فيقال فرض الوقت وصلاة الفجر والظهر ، وإنما يضاف الواجب إلى سببه ، وكذلك يتكرر الوجوب بتكرر الوقت ، والخطاب لا يوجب التكرار وهي لاتضاف إلى الخطاب شرعاً وليس هنا سوى الوقت والخطاب ، فتبين بهذا أن الوقت هو السبب ولهذا لا يجوز تمجيلها قبل الوقت ويجوز بعد دخول الوقت مع تأخير لزوم الأداء بالخطاب إلى آخر الوقت .

فإن قيل : لا يفهم من وجوب العبادة شيء سوى وجوب الأداء ولا خلاف أن وجوب الأداء بالخطاب فما الذي يكون واجباً بسبب الوقت ؟ قلنا : الواجب بسبب الوقت ما هو المشروع نفلاً في غير الوقت الذي هو سبب للوجوب ، وبيان هذا في الصوم فإنه مشروع نفلاً في كل يوم وجد الأداء أو لم يوجد ، وفي رمضان يكون مشروعاً واجباً بسبب الوقت سواء وجد خطاب الأداء بوجود شرطه وهو التمكن من الأداء أو لم يوجد ، ألا ترى أن من كان مغمى عليه أو نائماً في وقت الصلاة ثم أفاق بعد مضي الوقت يصير مخاطباً بالأداء لوجوبها عليه لوجود السبب وهو الوقت ولو كان هذا المغمى عليه أو النائم غير بالغ ثم بلغ بعد مضي الوقت ثم أفاق وانتهى لم يكن عليه قضاؤها وقد صار مخاطباً عند الإفاقة في الموضعين بصفة واحدة ولكن لما انعدمت الأهلية عند وجود السبب لم يثبت الوجوب في حقه ، فلما وجدت الأهلية في الفصل الأول ثبت الوجوب ، ومن باع بثمان مؤجل فالثمان يجب بنفس العقد والخطاب بالأداء متأخر إلى مضي الأجل فهذا مثله .

وسبب وجوب الصوم شهود الشهر في حال قيام الأهلية ولهذا أضيف إلى الشهر شرعاً ويتكرر بتكرر الشهر ولم يجب الأداء قبل وجود الشهر وجاز بعد وإن كان الأداء<sup>(١)</sup> متأخراً كما في حق المريض والمسافر ، فإن الأمر بالأداء في حقهما بعد إدراك عدة من أيام أخر ، والوجوب ثابت في الشهر بتقرر سببه حتى لو صاماً كان ذلك فرضاً ، ألا ترى أن من كان مسافراً في رمضان غير بالغ ثم صار مقبلاً بعد ما بلغ

(١) وفي النهاية : الخطاب بالأداء .

خارج رمضان لا يلزمه الصوم ، ولو كان بالغاً في رمضان مسافراً لزمه الأداء إذا صار مقياً وحالها عند الإقامة بصفة واحدة ، فعرفنا<sup>(١)</sup> أن الوجوب ثبت في حق أحدهما بتقرسيه دون الآخر . وبيان ما قلنا في قوله تعالى « فن شهد منكم الشهر فليصمه » معناه : فليصم فيه ؛ لأن الوقت ظرف للصوم وإما يفهم من هذا فليصم فيه الصوم الواجب بشهوده ؛ ولهذا ظن بعض المتأخرين<sup>(٢)</sup> ممن صنف في هذا الباب أن سبب الوجوب أيام الشهر دون الليالي ؛ لأن صلاحية الأداء تختص بالأيام .

قال رضى الله عنه : وهذا غلط عندى بل في السببية للوجوب الأيام والليالي سواء ؛ فإن الشهر اسم لجزء من الزمان يشتمل على الأيام والليالي وإما جملة الشرع سبباً لإظهار فضيلة هذا الوقت وهذه الفضيلة ثابتة لليالي والأيام جميعاً ، والرواية محفوظة في أن من كان مقيماً في أول ليلة من الشهر ثم جن قبل أن يصبح ومضى الشهر وهو مجنون ثم أفاق يلزمه القضاء ، ولو لم يتقرر السبب في حقه بما شهد من الشهر في حالة الإفاقة لم يلزمه القضاء [ وكذلك المجنون إذا أفاق في ليلة من الشهر ثم جن قبل أن يصبح ثم أفاق بعد مضي الشهر يلزمه القضاء<sup>(٣)</sup> ] والدليل عليه أن نية أداء الفرض تصح بعد دخول الليلة الأولى بغروب الشمس قبل أن يصبح ، ومعلوم أن نية أداء الفرض قبل تقرر سبب الوجوب لا يصح ، ألا ترى أنه لو نوى قبل غروب الشمس لم تصح نيته ، وأيد ما قلنا قوله صلى الله عليه وسلم : « صوموا لرؤيته » فإنه نظير قوله تعالى : « أقم الصلاة لدلوك الشمس » وقد بينا في الصلاة أن في تقرر الوجوب بتقرر السبب لا يعتبر التمكن بالأداء ؛ فإن من أسلم في آخر الوقت بحيث لا يتمكن من أداء الصلاة في الوقت يلزمه فرض الوقت فهنا وإن لم يثبت التمكن من الأداء بشهود الليل يتقرر سبب الوجوب ولكن بشرط احتمال الأداء في الوقت<sup>(٤)</sup> ؛ ولهذا لو أسلم في آخر يوم من رمضان قبل الزوال أو بعده لم يلزمه الصوم وإن أدرك جزءاً من الشهر ؛ لأنه ليس هنا معنى احتمال الأداء في الوقت ، وقد قررنا هذا فيما سبق .

(١) وفي الهندية : عرفنا .

(٢) أراد به القاضى الإمام أباً زيد — هامش الثمانية .

(٣) زيادة من الثمانية والهندية .

(٤) احتمال أداء الصلاة في آخر الوقت ثابت عقلاً بتوقف الصوم — هامش الثمانية .



وسبب وجوب الحج البيت ولهذا يضاف إليه شرعاً ، قال الله تعالى « ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً » ولهذا لا يتكرر بتكرر وقت الأداء ؛ لأن ما هو السبب غير متجدد ، فأما الوقت فهو شرط جواز الأداء وليس بسبب للوجوب ولا يقال بدخول شوال يدخل الوقت ويتأخر الأداء إلى يوم عرفة ، فعرفنا أن الوقت سبب للوجوب إذ لو لم يكن سبباً له لم يكن إضافة الوقت إليه مفيداً ويقال أشهر الحج كما يقال وقت الصلاة ، فعرفنا أنه سبب فيه ، وهذا لأن عندنا يجوز الأداء كما دخل شوال ، ولكن هذه عبادة تشتمل على أركان بعضها مختص بوقت ومكان وبعضها لا يختص ، فما كان مختصاً بوقت أو مكان لا يجوز في غير ذلك الوقت كما لا يجوز في غير ذلك المكان وما لم يكن مختصاً بوقت فهو جائز في جميع وقت الحج ، حتى إن من أحرم في رمضان وطاف وسمى لم يكن سميّه معتداً به من سمي الحج حتى إذا طاف للزيارة يوم النحر تلزمه إعادة السمي ، ولو كان طاف. وسمى في شوال كان سميّه معتداً به حتى لا يلزمه إعادته يوم النحر ؛ لأن السمي غير مؤقت فجاء أدائه في أشهر الحج ، وأما<sup>(١)</sup> الوقوف موقت فلم يجوز أدائه قبل وقته كما لا يجوز أداء طواف الزيارة يوم عرفة لأنه موقت بيوم النحر ، وكما لا يجوز رمي اليوم الثاني في اليوم الأول ، وهو نظير أركان الصلاة فإن السجود ترتب على الركوع فلا يعتد به قبل الركوع ، ولا يدل ذلك على أن الوقت ليس بوقت الأداء ، وبهذا تبين أن الوقت ليس بسبب للوجوب ولكنه شرط جواز الأداء ووجوب الأداء فيه ، وكذلك الاستطاعة بالمال ليس بسبب للوجوب فإن هذه عبادة بدنية وإنما كان البيت سبباً لوجوبها لأنها عبادة هجرة وزيارة تعظيماً لتلك البقعة فلا يصلح المال سبباً لوجوبها ولا هو شرط لجواز الأداء أيضاً ، فالأداء من الفقير صحيح وإن كان لا يملك شيئاً وإنما المال شرط وجوب الأداء فإن السفر الذي يوصله إلى الأداء لا يتهيأ له بدون الزاد والراحلة إلا بخرج عظيم والخرج مدفوع ، فعرفنا أن المال شرط وجوب الأداء وهو نظير عدة من أيام أخر في باب الصوم [ في حق المسافر<sup>(٢)</sup> ] فإنه شرط

(١) وفي الهندية : فأما .

(٢) زيادة من الثمانية .

وجوب الأداء حتى كان الأداء جازاً قبله ، ولا يتكرر وجوب الأداء بتجدد هذه الأيام ، وهنا أيضاً لا يتكرر وجوب الأداء بتجدد ملك الزاد والراحلة ، فمرفقنا أنه شرط لوجوب الأداء .

وسبب وجوب الطهارة الصلاة فإنها تضاف إليها شرعاً ، فيقال تطهر للصلاة ، فأما الحدث فهو شرط وجوب الأداء بالأمر وهو قوله تعالى : « فاغسلوا وجوهكم » الآية ، لا أن يكون سبباً للوجوب ، وكيف يكون سبباً [ للوجوب <sup>(١)</sup> ] وهو ناقض للطهارة ؟ فما كان مزيلاً للشئ رافعاً له لا يصلح سبباً لوجوبه ولهذا جاز الأداء بدونه <sup>(٢)</sup> ، وكان الوضوء على وضوء نوراً على نور ، ولا يجب الأداء مع تحقق الحدث بدون وجوب الصلاة ؛ فإن الجنب إذا حاضت لا يجب عليها الاغتسال ما لم تطهر لأنه ليس عليها وجوب الصلاة ، وبهذا تبين أن الطهارة ليست بمباداة مقصودة ولكنها شرط الصلاة وما يكون شرطاً للشئ يتعلق به صحته ، ووجوبه بوجوب الأصل بمنزلة استقبال القبلة فإن وجوبه بوجوب الصلاة والشهود في باب النكاح ثبوتها بثبوت النكاح لكون الشهود شرطاً في النكاح .

وسبب وجوب الزكاة المال بصفة أن يكون نصاباً نامياً ، ألا ترى أنه يضاف إلى المال وأنه يتضاعف بتضاعف النصب في وقت واحد ولكن الوجوب بواسطة غنى المالك ، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « لا صدقة إلا عن ظهر غنى <sup>(٣)</sup> » والغنى لا يحصل بأصل المال ما لم يبلغ مقداراً وذلك في النصاب شرعاً ، والوجوب بصفة اليسر ولا يتم ذلك إلا إذا كان المال نامياً ولهذا يضاف إلى سبب النماء أيضاً فيقال زكاة السائمة وزكاة التجارة ، فأما مضى الحول فهو شرط لوجوب الأداء من حيث أن النماء لا يحصل إلا بمضي الزمان ولهذا جاز الأداء بعد كمال النصاب قبل حولان الحول وجواز الأداء لا يكون قبل تقرر سبب الوجوب حتى لو أدى قبل كمال النصاب لم يجز .

فإن قيل : الزكاة يتكرر وجوبها في مال واحد باعتبار الأحوال ، ويتكرر الشرط لا يتجدد الواجب ؟ قلنا : ليس كذلك <sup>(٤)</sup> بل يتكرر الوجوب بتجدد النماء الذي هو وصف

(١) زيادة من العثمانية .

(٢) أى جاز أداء الوضوء بدون الحدث — هامش العثمانية .

(٣) الظهر صلة وتقديره لا صدقة إلا عن غنى — هامش العثمانية .

(٤) وفي العثمانية والمهندية : لا كذلك .

للمال وباعتباره يكون المال سبباً للوجوب ؛ فإن لمضى كل حول تأثيراً في حصول النماء المطلوب من عين السائمة بالدر والنسل ، والمطلوب من ربح عروض التجارة زيادة القيمة . وسبب وجوب صدقة الفطر على المسلم الغنى رأس يمونه بولايته عليه ؛ ولهذا يضاف إليه فيقال صدقة الرأس ، ويتضاعف الواجب بتعدد الرؤوس من الأولاد الصغار والماليك ، وإنما عرفنا هذا بقوله عليه السلام : « أدوا عن كل حر وعبد » وقال عليه السلام : « أدوا عن تمونون<sup>(١)</sup> » وحرف عن الانتزاع ؛ فأما أن يكون المراد طريق الانتزاع بالوجوب على الرأس ، ثم أداء الغير عنه وهذا باطل ؛ فإنه لا يجب على الكافر والرقيق والفقير والصغير ، فعرفنا أن المراد انتزاع الحكم عن سببه وفيه تفصيل على أن الرأس بالصفة التي قلنا هو السبب الموجب للوجوب ، وأما الفطر فهو شرط وجوب الأداء والإضافة إليه بطريق المجاز على معنى أن الوجوب عنده يكون ، وإنما جعلنا الفطر شرطاً والرأس سبباً مع وجود الإضافة إليهما لأن تضاعف الواجب بتعدد الرؤوس دليل محكم على أنه سبب والإضافة دليل محتمل ، فقد بينا أن الإضافة قد تكون إلى الشرط مجازاً ، ولأن التنصيص على المثونة دليل على أن سبب الوجوب الرأس دون الفطر ، فالمثونة إنما تجب عن الرؤوس<sup>(٢)</sup> ؛ ولهذا اشتمل هذا الواجب على معنى المثونة وعلى معنى العبادة لأن صفة الغنى فيمن يجب عليه الأداء يعتبر لوجوب الأداء وذلك دليل كونه عبادة ، وصفة المثونة في المؤدى دليل على أنه بمنزلة النفقة ، وجواز الأداء قبل الفطر دليل على أن الفطر ليس بسبب في وجوب الأداء<sup>(٣)</sup> بشهود وقت الفطر في حق من لا يؤدي<sup>(٤)</sup> الصوم أصلاً دليل على أن الفطر شرط وجوب الأداء ؛ فإن الكافر إذا أسلم ليلة العيد أو الصبي بلغ أو العبد عتق يلزمه الأداء بطلوع الفجر من يوم الفطر ؛ ولهذا لو أسلم بعد طلوع الفجر لم يلزمه وإن أدرك اليوم ؛ لأن وقت الفطر عن رمضان في حق وجوب الصدقة عند طلوع الفجر ، فإذا انعدمت الأهلية عند ذلك لم يجب الأداء ، وتكرر الوجوب

(١) مثونة المعنى ما يكون سبباً لبقاء ذلك الشيء . - هاشم العثمانية .

(٢) وفي العثمانية : على الرؤوس .

(٣) وفي العثمانية : وجوب الأداء .

(٤) وفي العثمانية : من لم يؤدي .

بتكرر المطر في كل سنة بمنزلة تكرر وجوب الزكاة بتكرر الحول ؛ فإن الوصف الذي لأجله كان الرأس موجباً وهو المثونة يتجدد بمضى الزمان ، كما أن النماء الذي لأجله كان المال سبباً للوجوب يتجدد بتجدد الحول .

وسبب وجوب العشر الأرض النامية باعتبار حقيقة النماء ، وسبب وجوب الخراج الأرض النامية باعتبار التمكن من طلب النماء بالزراعة ؛ ولهذا لو اصطلح الزرع آفة لم يجب العشر ولا الخراج ؛ ولهذا لم يجتمع العشر والخراج بسبب أرض واحدة بحال ؛ لأن كل واحد منهما مثونة الأرض النامية إلا أن العشر الواجب جزء من النماء فلا بد من حصول النماء ليثبت حكم الوجوب في محله بسببه ، ولهذا كان في العشر معنى المثونة ومعنى العبادة ، فباعتبار أصل الأرض هو مثونة لأن تملك الأرض سبب لوجوب مثونة شرعاً وباعتبار كون الواجب جزءاً من النماء فيه معنى العبادة بمنزلة الزكاة ، وفي الخراج معنى المثونة باعتبار أصل الأرض ، ومعنى المذلة باعتبار التمكن من طلب النماء بالزراعة ، فلاشتغال بالزراعة مع الإعراض عن الجهاد سبب للمذلة على ما روى أن النبي عليه السلام رأى شيئاً من آلات الزراعة في دار فقال « ما دخل [ هذا<sup>(١)</sup> ] بيت قوم إلا ذلوا » ولهذا يتكرر وجوب العشر بتجدد الخراج لتجدد الوصف وهو النماء ولا يتكرر وجوب الخراج في حول واحد بحال ، ولهذا جاز تمجيل الخراج قبل الزراعة ولم يجوز تمجيل العشر لأن الأرض باعتبار حقيقة النماء توجب العشر وذلك لا يتحقق قبل الزراعة ؛ ولهذا أوجب أبو حنيفة رحمه الله العشر في قليل الخراج وكثيره وفي كل ما يستنبت في الأرض مما له ثمرة باقية وما ليست له ثمرة باقية سواء ؛ لأن الوجوب باعتبار صفة النماء ولا معتبر بصفة الغنى فيمن يجب عليه باعتبار<sup>(٢)</sup> النصاب لأجله<sup>(٣)</sup> .

وسبب وجوب الجزية الرأس باعتبار صفة معلومة ، وهو أن يكون كافراً حراً له بنية صالحة للقتال ؛ ولهذا يضاف إليه فيقال : جزية الرأس ، ويتكرر الوجوب

(١) زيادة من العثمانية والهندية .

(٢) وفي العثمانية : فاعتبار .

(٣) أى لأجل الغنى وأنه ليس بشرط - هامش العثمانية .

بتكرّر<sup>(١)</sup> الحول بمنزلة تكرر وجوب الزكاة ؛ فإن المعنى الذى كان الرأس سبباً موجباً باعتبار نصرته القتال ، وهذا لأن أهل الذمة يصيرون منا داراً ، والقتال<sup>(٢)</sup> بنصرة الدار واجب على أهلها ، ولا تصلح أبدانهم لهذه النصرة ليلهم إلى أهل الدار المعادية لدارنا اعتقاداً فأوجب عليهم فى أموالهم جزية عقوبة لهم على كفرهم ، وخلفاً عن النصرة التى قامت بإصرارهم على الكفر فى حقنا ، ولهذا تصرف إلى المجاهدين الذين يقومون بنصرة الدار ، وهذه النصرة يتجدد وجوبها بتجدد الحاجة فى كل وقت ؛ فكذلك<sup>(٣)</sup> ما كان خلفاً عنها بتجدد وجوبها ، إلا أنه لا نهاية للحاجة إلى المال فيعتبر الوقت لتجدد الوجوب كما يعتبر فى الزكاة .

وسبب وجوب العقوبات ما يضاف إليه نحو الزنا للرجم والجلد ، والسرقه للقطع ، وشرب الخمر والقذف للحد ، والقتل الممدد للقصاص .

وسبب وجوب الكفارات التى هى دائرة بين العقوبة والعبادة ما يضاف إليه من سبب متردد بين الحظر والإباحة نحو اليمين المعقودة على أمر فى المستقبل إذا حث فيها ، والظهار عند العود ، والفطر فى رمضان بصفة الجنابة ، والقتل بصفة الخطأ .

فأما سبب المشروع من المعاملات فهو تعلق البقاء القدور بتعاطيها ، وبيان ذلك أن الله تعالى حكم ببقاء العالم إلى قيام الساعة ، وهذا البقاء إنما يكون ببقاء الجنس<sup>(٤)</sup> وبقاء النفس ؛ فبقاء الجنس بالتناسل ، والتناسل بإتيان الذكور الإناث فى موضع الحرث ، والإنسان هو المقصود بذلك ، فشرع لذلك<sup>(٥)</sup> التناسل طريقاً لا فساد فيه ولا ضياع ، وهو طريق الازدواج بلا شركة ، فى التغالب فساد العالم ، وفى الشركة ضياع الولد<sup>(٦)</sup> لأن الأب إذا اشتبهه يتعذر إيجاب مئونة الولد عليه ، وبالأهبات عجز عن اكتساب ذلك بأصل الجيلة فيضيع الولد ، وبقاء النفس إلى أجله إنما يقوم بما تقوم

(١) وفى المئانية : يتجدد .

(٢) وفى المئانية : القيام .

(٣) وفى المئانية : وكذا ، وفى الهندية : فذلك .

(٤) أراد بالجنس الأولاد وبالنفس الآباء — هامش المئانية .

(٥) وفى المئانية : لهذا .

(٦) لفظ ( الولد ) ساقط من المئانية والهندية .

به الصالح للمعيشة وذلك بالمال ، وما يحتاج إليه كل واحد لكفايته لا يكون حاصلًا في يده وإنما يتمكن من تحصيله بالمال ، فشرع سبب اكتساب المال وسبب اكتساب ما فيه كفاية لكل واحد وهو التجارة عن تراض لما في التغلب من الفساد والله لا يحب الفساد ، ولأن الله تعالى جعل الدنيا دار محنة وابتلاء ، كما قال تعالى : « إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاجٍ نَبْتَلِيهِ » والإنسان الذي هو مقصود غير مخلوق في الدنيا لنيل اللذات وقضاء الشهوات بل للعبادة التي هي عمل بخلاف هوى النفس ، قال الله تعالى : « وما خلقت الجنَّ والإنسَ إلا ليعبدون » فعرّفنا أن ما جعل لنا في الدنيا من اقتضاء الشهوات بالأكل وغير ذلك ليس لعين اقتضاء الشهوة بل لحكم آخر<sup>(١)</sup> وهو تعلق البقاء المقدور بتعاطيها ، إلا أن في الناس مطيعاً وعاصياً ، فالمطيع يرغب فيه لا لقضاء الشهوة بل لاتباع الأمر ، والعاصي يرغب فيه لقضاء شهوة النفس فيتحقق البقاء المقدور بفعل الفريقة ، وللمطيع الثواب باعتبار قصده إلى الإقدام عليه ، والعاصي مستوجب للعقاب باعتبار قصده في اتباع هوى النفس الأمانة بالسوء ، تبارك الله الحكيم الخبير القدير ، هو مولانا ، فنعلم المولى ونعم النصير .

### فصل في بيان المشروعات من العبادات وأحكامها

قال رحمه الله : هذه المشروعات تنقسم على أربعة أقسام : فرض وواجب وسنة ونفل . فالفرض اسم لمقدر شرعاً لا يحتمل الزيادة والنقصان ، وهو مقطوع به لكبريائه ثابتاً بدليل موجب للعلم قطعاً من الكتاب أو السنة المتواترة أو الإجماع ، وفي الاسم ما يدل على ذلك كله ؛ فإن الفرض لغة التقدير ، قال الله تعالى : « فنصف ما فرضتم » : أي قدرتم بالتسمية ، وقال تعالى : « سورة أنزلناها وفرضناها » : أي قطعنا الأحكام<sup>(٢)</sup> قطعاً ، وفي هذا الاسم ما ينبئ عن شدة الرعاية في الحفظ لأنه مقطوع به وما ينبئ عن التخفيف لأنه مقدر متناه كيلا يصعب علينا أدائه ، ويسمى مكتوبة أيضاً لأنها كتبت علينا في اللوح المحفوظ . وبيان هذا القسم في الإيمان بالله تعالى ، والصلاة والزكاة والصوم والحج ؛ فإن التصديق بالقلب

(١) وفي الهندية : بل لحكمة أخرى .

(٢) وفي المئانية : فيها قطعاً .

والإقرار باللسان بعد المعرفة فرض مقطوع به ، إلا أن التصديق مستدام في جميع العمر لا يجوز تبديله بغيره بحال ، والإقرار لا يكون واجباً في جميع الأحوال وإن كان لا يجوز تبديله بغيره من غير عذر بحال ، والعبادات التي هي أركان الدين مقدرة متناهية مقطوع بها . وحكم هذا القسم شرعاً أنه موجب للعلم باعتقاداً باعتبار أنه ثابت بدليل مقطوع به ولهذا يكفر جاحده ، وموجب للعمل بالبدن للزوم الأداء بدليله ، فيكون المؤدى مطيعاً لربه والتارك للأداء عاصياً ؛ لأنه بترك الأداء مبدل للعمل لا للاعتقاد وضد الطاعة المصيان ولهذا لا يكفر بالامتناع عن الأداء ، فيما هو من أركان الدين ؛ لا من أصل الدين إلا أن يكون تاركاً على وجه الاستخفاف فإن استخفاف أمر الشارع<sup>(١)</sup> كفر ، فأما بدون الاستخفاف فهو عاص بالتارك من غير عذر ، فاسق لخروجه من طاعة ربه ، فالفسق هو الخروج ، يقال : فسقت الرطبة إذا خرجت من قشرها ، وسميت الفأرة فويسقة لخروجها من جحرها ، ولهذا كان الفاسق مؤمناً لأنه غير خارج من أصل الدين وأركانه اعتقاداً ، ولكنه خارج من الطاعة عملاً ، والكافر رأس الفساق في الحقيقة إلا أنه اختص باسم هو أعظم في الذم ، فاسم<sup>(٢)</sup> الفاسق عند الإطلاق يتناول المؤمن العاصي باعتبار أعماله .

فأما الواجب فهو ما يكون لازم الأداء شرعاً ولازم الترك فيما يرجع إلى الحل والحرمة ، والاسم مأخوذ من الوجوب وهو السقوط ، قال الله تعالى : « فإذا وجبت جنوبها » : أي سقطت على الأرض ، فما يكون ساقطاً على المرء عملاً بلزومه إياه من غير أن يكون دليلاً موجباً للعلم قطعاً يسمى واجباً ، أو هو ساقط في حق الاعتقاد قطعاً وإن كان ثابتاً في حق لزوم الأداء عملاً ، والفرض والواجب كل واحد منهما لازم إلا أن تأثير الفرضية أكثر ، ومنه سمي الحز في الخشبة فرضاً لبقاء أثره على كل حال ، ويسمى السقوط على الأرض وجوباً لأنه قد لا يبقى أثره في الباقي ، فما كان ثابتاً بدليل موجب للعمل والعلم قطعاً يسمى فرضاً ؛ لبقاء أثره وهو العلم به أدى أو لم يؤدي ، وما كان ثابتاً بدليل موجب للعمل غير موجب للعلم يقيناً باعتبار شبهة في طريقه يسمى واجباً ، وقيل الاسم مشتق من الوجبة وهي الاضطراب قال القائل :

(١) وفي العثمانية : الاستخفاف بأوامر المرح .

(٢) وفي العثمانية : واسم .

وللفؤاد وجيب تحت أبهره لَدَمَ الغلام وراء النيب<sup>(١)</sup> بالحجر  
أى اضطراب ، فلنوع شبهة في دليله يتمكن فيه اضطراب فسمى واجباً ، وهذا  
نحو تدوين قراءة الفاتحة في الصلاة ، وتعديل الأركان ، والطهارة في الطواف ، والسمى  
في الحج وأصل العمرة والوتر . والشافعى ينكر هذا القسم ويلحقه بالفرض ، فإن  
كان إنكاره. ذلك للاسم فقد بينا معنى الاسم ، وإن كان للحكم فهو إنكار فاسد ؛ لأن  
ثبوت الحكم بحسب الدليل ، ولا خلاف بيننا وبينه أن هذا التفاوت يتحقق في الدليل  
فإن خبر الواحد لا يوجب علم اليقين لاحتمال الغلط من الراوى وهو دليل موجب  
للمعمل بحسن<sup>(٢)</sup> الظن بالراوى وترجح جانب الصدق بظهور عدالته ، فثبت حكم هذا  
القسم بحسب دليله وهو أنه لا يكفر جاحده ؛ لأن دليله لا يوجب علم اليقين ، ويجب  
المعمل به لأن دليله موجب للمعمل ويضلل جاحده إذا لم يكن متأولاً بل كان راداً لخبر  
الواحد ، فإن كان متأولاً في ذلك مع القول بوجوب العمل بخبر الواحد فيثبت  
لا يضل ، ولوجوب العمل به يكون المؤدى مطيعاً والتارك من غير تأويل عاصياً  
معاقباً ، وهذا لأن الدلالة قامت لنا على أن الزيادة على النص نسخ فلا يثبت إلا  
بما ثبت النسخ به والنسخ لا يثبت بخبر الواحد ، فكذلك لا تثبت الزيادة فلا يكون  
موجباً للعلم بهذا المعنى ولكن يجب العمل به ؛ لأن في العمل تقرير الثابت بالنص  
لا نسخ له ، إلا أن هذا يشكل على بعض الناس قبل التأمل على ما حكى عن  
يوسف بن خالد السمتى رحمه الله : قدمت على أبي حنيفة رضى الله عنه فسألته عن  
الصلاة المفروضة كم هي ؟ فقال : خمس ، فسألته عن الوتر ، فقال : واجب ، فقلت  
لقلة تأمل : كبرت<sup>(٣)</sup> فتبسم في وجهى ، ثم تأملت فعرفت أن بين الواجب  
والفريضة فرق كما بين السماء والأرض ، فيرحم الله أبا حنيفة ويحازيه خيراً على  
ما هدأني إليه . وبيان هذا أن فرضية القراءة في الصلوات ثابتة بدليل مقطوع به ،  
وهو قوله تعالى : « فاقراءوا ما نيسر من القرآن » وتعيين الفاتحة ثابت بخبر الواحد

(١) اللدم : الدق . والنيب : الحائط — هامش الثمانية .

(٢) وفي الثمانية : لحسن .

(٣) قال لأبي حنيفة كبرت وإنما أضاف إلى نفسه تعظيماً لأستاذه وهذا من المعارض —

هامش الثمانية .



فمن جمل ذلك فرضاً كان زائداً على النص ، ومن قال يجب العمل به من غير أن يكون فرضاً كان مقرراً للثابت بالنص على حاله وعاملاً بالدليل الآخر بحسب موجهه ، وفي القول بفرضية ما ثبت بخبر الواحد رفع للدليل الذى فيه شبهة عن درجته أو حط للدليل الذى لا شبهة فيه عن درجته وكل واحد منهما تقصير لا يجوز المصير إليه بعد الوقوف عليه بالتأمل . وكذلك أصل الركوع والسجود ثابت بالنص ، وتعديل الأركان ثابت بخبر الواحد فلو أفسدنا الصلاة بترك التعديل كما نفسدها بترك الفريضة كنا رفعنا خبر الواحد عما هو درجته في الحجة ، ولو لم ندخل نقصاناً في الصلاة بترك التعديل كنا حططنا عن درجته من حيث إنه موجب للعمل . وكذلك الوتر فإنه ثابت بخبر الواحد ، فلو لم تثبت صفة الوجوب فيه عملاً كان فيه إخراج خبر الواحد من أن يكون موجباً للعمل ، ولو جعلناه فرضاً كنا قد ألحقنا خبر الواحد بالنص الذى هو مقطوع به . وكذلك شرط الطهارة في الطواف فإن فرضية الطواف بدليل مقطوع به ، واشترط الطهارة فيه بخبر الواحد حيث شبهه رسول الله صلى الله عليه وسلم بالصلاة ، فالقول بفساد أصل الطواف عند ترك الطهارة يكون إلحاقاً لدليله<sup>(١)</sup> بالنص المقطوع به ، والقول بأنه يتمكن نقصان<sup>(٢)</sup> في الطواف حتى يبعد ما دام بمكة وإذا رجع إلى أهله يجبر النقصان بالدم يكون عملاً بدليله كما هو موجهه . وكذلك ترك الطواف بالحطيم ، فإن كون الحطيم من البيت ثبت بخبر الواحد . وكذلك السمي فإن ثبوته بخبر الواحد لأن المنصوص عليه في الكتاب : « فلا جناح عليه أن يطوف بهما » وهذا لا يوجب الفرضية . وكذلك العمرة ثبوتها بخبر الواحد ، فأما الثابت بالنص : « ولله على الناس حج البيت » وهذا لا يوجب نوعين من الزيارة قطعاً ، والأضحى وصدة الفطر على هذا أيضاً تخرج .

~ وأما السنة : فهي الطريقة السلوكية في الدين ، مأخوذة من سنن الطريق ، ومن قول القائل : سنن الماء إذا صبه حتى جرى في طريقه ، وهو اشتقاق معروف ، والمراد به شرعاً ما سنه رسول الله صلى الله عليه وسلم والصحابة<sup>(٣)</sup> بعده عندنا . وقال

(١) وفي الثمانية : دليل فيه شبهة .

(٢) كذا في النسخ ، ولعل الصواب النقصان أو نقصاناً ، والله أعلم .

(٣) وفي الثمانية والهندية : أو أصحابه .

الشافعي : مطلق السنة يتناول سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم فقط ، وهذا لأنه لا يرى تقليد الصحابي ويقول : القياس مقدم على قول الصحابي فإنما يتبع حجته لأفعله ، وقوله بمنزلة من بعد الصحابة فإنه يتبع حجته لا مجرد فعلهم وقولهم إذا لم يبلغوا حد الإجماع ؛ ولهذا قال في قول سعيد بن المسيب رضي الله عنه : إن المرأة تماقل الرجل إلى ثلث الدية : السنة<sup>(١)</sup> تنصرف إلى سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وكذلك قوله في استحقاق الفرقة بسبب العجز عن النفقة : السنة أنها تنصرف إلى طريقة رسول الله صلى الله عليه وسلم [ وكذلك قوله في أن الحر لا يقتل بالعبد : السنة تنصرف إلى سنة رسول الله عليه السلام<sup>(٢)</sup> ] فأما عندنا لإطلاق هذا اللفظ لا يوجب الاختصاص بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال عليه السلام : « من سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة » ، ومن سن سنة سيئة فعليه وزرها ووزر من عمل بها إلى يوم القيامة » والسلف كانوا يطلقون اسم السنة على طريقة أبي بكر وعمر رضي الله عنهما وكانوا يأخذون البيعة على سنة العمرين<sup>(٣)</sup> ، وقال عليه السلام : « عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى عَضُوا عليها بالتواجد » إذا ثبت هذا فنقول : حكم السنة هو الاتباع ، فقد ثبت بالدليل أن رسول الله صلى الله عليه وسلم متبع فيما سلك من طريق الدين قولاً وفعلًا ، وكذلك الصحابة بعده ، وهذا الاتباع الثابت بمطلق السنة خال عن صفة الفرضية والوجوب إلا أن يكون من أعلام الدين ، فإن ذلك بمنزلة الواجب في حكم العمل على ما قال مكحول رحمه الله : السنة سنتان : سنة أخذها هدى وتركها ضلالة ، وسنة أخذها حسن وتركها لأبأس به ، فالأول نحو صلاة العيد والأذان والإقامة والصلاة بالجماعة ، ولهذا لو تركها قوم استوجبوا اللوم والعتاب ، ولو تركها أهل بلدة وأصروا على ذلك قوتلوا عليها ليأتوا بها ، والثاني نحو ما نقل من طريقة رسول الله صلى الله عليه وسلم في قيامه وقعوده ولباسه وركوبه ؛ وسننه في العبادات متبوعة أيضاً ؛ فمنها ما يكره تركها ، ومنها ما يكون التارك مسيئاً ، ومنها ما يكون

(١) أى السنة هكذا بخلاف الخبر — هامش المئانية .

(٢) ما بين الربيعين زيادة من المئانية .

(٣) أى حين توفي عمر وترك الأمر شورى بين ستة نفر — هامش المئانية .

المتبع لها محسناً ولا يكون التارك مسيئاً ، وعلى هذا تخرج الألفاظ المذكورة في باب الأذان من قوله يكره وقد أساء ولا بأس به ، وحيث قيل<sup>(١)</sup> يمد فهو دليل الوجوب ، وعلى هذا الخلاف قول الصحابي : أمرنا بكذا ونهينا عن كذا عندنا لا يقتضي مطلقه أن يكون الأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وعند الشافعي مطلقه يقتضي ذلك ، وقد<sup>(٢)</sup> كانوا يطلقون لفظ الأمر على ما أمر به أبو بكر وعمر رضي الله عنهما ، كما كانوا يطلقون لفظ السنة على سنة العمرين ، وتام بيان هذا يتأتى في موضعه إن شاء الله تعالى .

وأما النافلة : فهي الزيادة ، ومنه تسمى<sup>(٣)</sup> النسيئة نفلاً لأنه زيادة على ما هو المقصود بالجهد شرعاً ، ومنه سمي ولد الولد نافلة لأنه زيادة على ما حصل للمرء بكسبه ، فالنوافل من العبادات زوائد مشروعة لنا لاعتنا ، والتطوعات كذلك فإن التطوع اسم لما يتبرع به المرء من عنده ويكون محسناً في ذلك ولا يكون ملوماً على تركه فهو والنفل سواء ، وحكمه شرعاً أنه يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه ؛ ولهذا قلنا : إن الشفع الثاني من ذوات الأربع في حق المسافر نفل ؛ لأنه يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه ؛ ولهذا جوزنا صلاة النفل قاعداً مع القدرة على القيام ، وراكباً مع القدرة على النزول بالإيماء في حق الراكب وإن لم يكن متوجهاً إلى القبلة ؛ لأنه مشروع زيادة لنا وهو مستدام غير مقيد بوقت ، وفي مراعاة تمام الأركان والشرائط في جميع الأوقات حرج ظاهر ، فلدفع الحرج جوزنا الأداء على أي وصف يشرع<sup>(٤)</sup> فيه لتحقيق كونه زيادة لنا . وقال الشافعي : آخره من جنس أوله نفل فكما أنه غير في الابتداء بين أن يشرع وبين أن لا يشرع لكونه نفلاً فكذلك يكون غيراً في الانتهاء ، وإذا ترك الإتمام فإما ترك أداء النفل وذلك لا يلزمه شيئاً كما في المظنون . وقلنا نحن : المؤدى موصوف بأنه لله تعالى وقد صار مسلماً بالأداء ، ولهذا لومات كان مثاباً على ذلك فيجب التحرز عن إبطاله مراعاة لحق صاحب الحق ، وهذا التحرز

(١) وفي الثمانية : يقول .

(٢) وفي الهندية : فقد .

(٣) وفي الهندية : سمي .

(٤) وفي الثمانية والهندية : نشط .

لا يتحقق إلا بالإتمام فيما لا يحتمل الوصف بالتجزى عبادة فيجب الإتمام لهذا وإن كان في نفسه نفلاً ، ويجب القضاء إذا أفسده لوجود التعدي فيما هو حق الغير بمنزلة المنذور ، فالمنذور في الأصل مشروع نفلاً ولهذا يكون مستداماً كالنوافل إلا أن مراعاة التسمية بالنذر يلزمه أداء المشروع نفلاً ، فإذا وجب الابتداء لمراعاة التسمية فلأن يجب الإتمام لمراعاة ما وجد منه الابتداء ابتداء كان أولى ، وهو نظير الحج فإن المشروع منه نفلاً يصير واجب الأداء لمراعاة التسمية حقاً للشرع ، فكذلك الإتمام بعد الشروع في الأداء يجب حقاً للشرع ، وهذا<sup>(١)</sup> هو الطريق في بيان الأنواع الأربعة . ومما هو ثابت بخبر الواحد أيضاً تأخير المغرب للحاج إلى أن يجمع بينه وبين العشاء في وقت العشاء بالمزدلفة ؛ فإنه ثابت بقوله عليه السلام لأسامة بن زيد رضي الله عنهما « الصلاة أمامك » ولهذا قال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله : لو صلى المغرب في الطريق في وقت المغرب يلزمه الإعادة بالمزدلفة مالم يطلع الفجر ؛ فإذا طلع الفجر يسقط<sup>(٢)</sup> عنه الإعادة ؛ لأن الوجوب بدليل موجب للعمل وذلك الدليل يوجب الجمع بينهما في وقت العشاء وقد تحقق فوات هذا العمل بطلوع الفجر ، فلو أزمناه القضاء مطلقاً كنا قد أفسدنا ما أداه أصلاً وذلك حكم ترك الفريضة ، فكذلك الترتيب بين الفوائت ، وفرض الوقت ثابت بخبر الواحد فيكون موجباً للعمل مالم يتضيق الوقت ؛ لأن عند التضيق تتحقق<sup>(٣)</sup> المعارضة بتعين هذا الوقت لأداء فرض الوقت ، وكذلك عند كثرة الفوائت لأن الثابت بخبر الواحد الترتيب عملاً وبعد التكرار في الفوائت يتحقق فوات ذلك ، وعلى هذا قال أبو حنيفة رحمه الله : إذا ترك صلاة ثم صلى شهراً وهو ذاكر لها فليس عليه إلا قضاء الفائتة ، لأن فساد الخمس بعدها لم يكن بدليل مقطوع به ليجب قضاؤها مطلقاً وإنما كان لوجوب الترتيب بخبر الواحد وقد سقط وجوب الترتيب عملاً عند كثرة الصلوات فلا يلزمه إلا قضاء المتروكة ، والله أعلم .

---

(١) وفي المئانية والمهندية : هذا .

(٢) وفي المئانية : سقط .

(٣) وفي المئانية : تحققت .

## فصل في بيان العزيمة والرخصة

قال رحمه الله : العزيمة في أحكام الشرع ما هو مشروع منها ابتداء من غير أن يكون متصلاً بعارض . سميت عزيمة لأنها من حيث كونها أصلاً مشروعاً في نهاية من الوكادة والقوة حقاً لله تعالى علينا بحكم أنه إلهنا ونحن عبده ، وله الأمر بفعل ما يشاء وبحكم ما يريد ، وعلينا بالإسلام والالتقياد .

والرخصة : ما كان بناء على عذر يكون للعباد ، وهو ما استبيح للمندر مع بقاء الدليل المحرم ، وللتفاوت فيما هو أعذار العباد<sup>(١)</sup> يتفاوت حكم ما هو رخصة . والامتحان من حيث اللغة يدلان على ما ذكرنا ؛ لأن العزم في اللغة هو : القصد المؤكد ، قال الله تعالى : « فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْماً » : أى قصداً متأكداً في المصيان ، وقال تعالى : « فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُولُو الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ » ومنه جعل العزم يمينا ، حتى إذا قال القائل : أعزم كان خالفاً ؛ لأن العباد إنما يؤكدون قصدهم باليمين . والرخصة في اللغة عبارة عن : اليسر والسهولة ، يقال : رخص السمر إذا تيسرت الإصابة لكثرة وجود الأشكال وقلة الرغائب فيها ، وفي عرف اللسان تستعمل الرخصة في الإباحة على طريق التيسير ، يقول الرجل لغيره : رخصت لك في كذا ، أى أيجته لك تسيراً عليك ، وقد بينا ما هو العزيمة في الفصل المتقدم ؛ فإن النوافل لكونها مشروعة ابتداء عزيمة ، ولهذا لا تحتل التيسير بعذر يكون للعباد حتى لا تصير مشروعة . وزعم بعض أصحابنا أنها ليست بعزيمة لأنها شرعت جبراً للنقصان في أداء ما هو عزيمة من الفرائض ، أو قطعاً لطمع الشيطان في منع العباد من أداء الفرائض ، من حيث إنهم لما رغبوا في أداء النوافل مع أنها ليست عليهم فذلك دليل رغبتهم في أداء الفرائض بطريق الأولى ، والأول أوجه ، فهذا الذى قالوا مقصود الأداء ، فأما النوافل<sup>(٢)</sup> فمشروع ابتداء مستدام لا يحتل التيسير بعارض يكون من العباد .

وأما الرخصة قسمان : أحدهما حقيقة والآخر مجاز ، فالحقيقة نوعان : أحدها أحق من الآخر ، والمجاز نوعان أيضاً : أحدهما أتم من الآخر في كونه مجازاً .

(١) وفي الهنذية والمثانية : في أعذار العباد .

(٢) وفي المثانية : النفل .

فأما النوع الأول فهو : ما استبيح مع قيام السبب المحرم وقيام حكمه ؛ ففي ذلك الرخصة الكاملة بالإباحة لعذر العبد مع قيام سبب الحرمة وحكمها ، وذلك نحو إجراء كلمة الشرك على اللسان بعذر الإكراه ؛ فإن حرمة الشرك بآية لا ينكسف عنه لضرورة وجوب حق الله تعالى في الإيمان به قائم أيضاً ومع هذا أبيع لمن خاف التلف على نفسه عند الإكراه إجراء الكلمة رخصة له ؛ لأن في الامتناع حتى يقتل تلف نفسه صورة ومعنى ويجازى الكلمة لا يفوت ما هو الواجب معنى ؛ فإن التصديق بالقلب باق والإقرار الذي سبق منه مع التصديق صح لإيمانه ، واستدامة الإقرار في كل وقت ليس بركن إلا أن في إجراء كلمة الشرك هتك حرمة حق الله تعالى صورة ، وفي الامتناع مراعاة حقه صورة ومعنى فكان الامتناع عزيمة ، لأن الممتنع مطيع ربه مظهر للصلابة في الدين وما ينتقطع عنه طمع المشركين وهو جهاد فيكون أفضل ، والترخص بإجراء الكلمة يعمل لنفسه من حيث السعى في دفع سبب الهلاك عنها ، فهذه رخصة له إن أقدم عليها لم يأثم ، والأول عزيمة حتى إذا صبر حتى قتل كان مأجوراً ، وعلى هذا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عند خوف الهلاك ؛ فإن السبب الموجب لذلك وحكم السبب وهو الوجوب حقاً لله تعالى قائم ولكن يرخص له في الترك ، والتأخير بعذر كان من جهته وهو خوف الهلاك وعجزه عن شد الماخذ عنه ، ولهذا لو أقدم على الأمر بالمعروف حتى يقتل كان مأجوراً لأنه مطيع ربه فيما صنع ، وفي هذا الفصل يباح له الإقدام عليه وإن كان يعلم أنه لا يتمكن من منعهم عن المنكر ، بخلاف ما إذا أراد المسلم أن يحمل على جماعة من المشركين وهو يعلم أنه لا ينكأ فيهم حتى يقتل فإنه لا يسمعه الإقدام ، لأن الفسقة معتقدون لما يأمرهم به وإن كانوا يعملون بخلافه ففعله يكون مؤثراً في باطنهم لا محالة وإن لم يكن مؤثراً في ظاهرهم ويتفرق جمعهم عند إقدامه على الأمر بالمعروف وإن قتلوه والمقصود تفرق جمعهم ، وأما المشركون غير معتقدين لما يأمرهم به المسلم فلا يتفرق جمعهم بصنيعه فإذا كان فعله لا ينكأ فيهم كان مضيئاً نفسه في الحملة عليهم ، ملقياً بيده إلى التهلكة لأن يكون عاملاً ربه في إعزاز الدين . وكذلك تناول مال الغير بغير إذنه للمضطر عند خوف الهلاك فإنه رخصة مع قيام سبب الحرمة وحكمها وهو حق المالك ، ولهذا وجب الضمان

حقاً له ، وكذلك إباحة إتلاف مال الغير عند تحقق الإكراه فإنه رخصة مع قيام سبب الحرمة وحكمها ، وكذلك إباحة الإفطار في رمضان للمكروه ، وإباحة الإقدام على الجناية على الصيد للمحرم . ولهذا النوع أمثلة كثيرة والحكم في الكل واحد له أن يرخص بالإقدام على ما فيه رفع الهلاك عن نفسه فذلك واسع له ، تيسيراً من الشرع عليه ، وإن امتنع فهو أفضل له ولم يكن في الامتناع عاملاً في إتلاف نفسه بل يكون متمسكاً بما هو المزمية .

والنوع الثاني : ما استبيح مع قيام السبب المحرم موجباً لحكمه إلا أن الحكم مترسخ عن السبب [ فليكون السبب القائم موجباً للحكم كانت الاستباحة ترخفاً للمعذور وليكون الحكم مترسخاً عن السبب <sup>(١)</sup> ] كان هذا النوع دون الأول ؛ فإن كمال الرخصة يبتنى على كمال المزمية ، فإذا كان الحكم ثابتاً في السبب فذلك في المزمية أقوى منه إذا كان الحكم مترسخاً عن السبب ، بمنزلة البيع بشرط الخيار مع البيع البات ، والبيع بضمن مؤجل مع البيع بضمن حال ، فالحكم وهو الملك في البيع والمطالبة بالضمن ثابت في البات المطلق مترسخ عن السبب في المقرون بشرط الخيار أو الأجل ، وبيان هذا النوع في الصوم في شهر رمضان للمسافر والمريض فإن السبب الموجب شرعاً وهو شهود الشهر قائم ، ولهذا لو أديا كان المؤدى فرضاً ولكن الحكم مترسخ إلى إدراك عدة من أيام أخر ، ولهذا لو ماتا قبل الإدراك لم يلزمهما شيء ولو كان الوجوب ثابتاً للزمهما الأمر بالفدية عنهما ، لأن ترك الواجب بعذر يرفع الإثم ولكن لا يسقط الخلف وهو القضاء أو الفدية ؛ والتعجيل بعد تمام السبب مع تراخي الحكم صحيح كتعجيل الدين المؤجل . ثم قال الشافعي رحمه الله : لما كان حكم الوجوب متأخراً <sup>(٢)</sup> إلى إدراك عدة من أيام أخر كان الفطر أفضل ليكون إقدامه على الأداء مترسخاً بعد ثبوت الحكم بإدراك عدة من أيام أخر ، وقلنا نحن : الصوم أفضل لأن مع إباحة الترخص بالفطر للمشقة التي تلحقه بالصوم في المرض أو السفر السبب الموجب قائم فكان المؤدى للصوم عاملاً لله تعالى في إدراك الفرائض ، والمترخص بالفطر عاملاً لنفسه فيما يرجع إلى الترفه فالأول عزيمة والتمسك بالعزيمة أفضل مع أن

(١) زيادة من الهندية والمغانية .

(٢) وفي المغانية : متراخياً .

في معنى الرخصة يشترك الصوم والفطر ، فمن وجه الصوم مع الجماعة في شهر رمضان يكون أيسر من التفرد به بعد مضي الشهر وإن كان أشق على بدنه ، ومن وجه الترخص بالفطر مع أداء الصوم بعد الإقامة أيسر عليه لكلا يجتمع عليه مشقتان في وقت واحد : مشقة السفر ومشقة أداء الصوم ، وإذا كان في كل جانب نوع ترفه يخير بينهما للتيسير عليه ، وبمد تحقق الممارسة بينهما يترجح جانب أداء الصوم لكونه مطيعاً فيه عاملاً لله تعالى إلا أن يخاف الهلاك على نفسه إن صام فحينئذ يلزمه أن يفطر ؛ لأنه إن صام<sup>(١)</sup> فمات كان قتيل الصوم وهو المباشر لفعل الصوم فيكون قاتلاً نفسه وعلى المرء أن يتحرز من قتل نفسه ، بخلاف ما إذا أكرهه ظالم على الفطر فلم يفطر حتى قتله لأن القتل هنا مضاف إلى فعل الظالم ، فأما هو في الامتناع عن الفطر عند الإكراه مستديم للعبادة ، مظهر للطاعة عن نفسه في العمل لله تعالى ، وذلك عمل المجاهدين .

وبيان النوع الثالث في الإصر<sup>(٢)</sup> والأغلال التي كانت على من قبلنا ، وقد وضعها الله تعالى عنا ، كما قال تعالى : « وَيُضْمِعْ عَنْهُمْ إِصْرَهُم وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ » وقال تعالى : « رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا » الآية ، فهذا النوع غير مشروع في حقنا أصلاً ، لا بناء على عذر موجود في حقنا بل تيسيراً وتخفيفاً علينا ، فكانت رخصة من حيث الاسم مجازاً وإن لم تكن رخصة حقيقة لانعدام السبب الموجب للحرمة مع الحكم بالرفع والنسخ أصلاً في حقنا ؛ فإن حقيقة الرخصة في الاستباحة مع قيام السبب المحرم ، ولكن لما كان الرفع للتخفيف علينا والتسهيل سميت رخصة مجازاً .

وأما بيان<sup>(٣)</sup> النوع الرابع فما يستباح تيسيراً لخروج السبب من أن يكون موجبا للحكم مع بقاءه مشروعاً في الجملة ؛ فإنه من حيث انعدام السبب الموجب للحكم يشبه هذا النوع الثالث فكان مجازاً ، ومن حيث إنه بقي السبب مشروعاً<sup>(٤)</sup> في الجملة يشبه

(١) وفي الثمانية والهندية : لو صام .

(٢) الإصر : الحمل الثقيل ، والأغلال : الأمور المأنة — هامش الثمانية .

(٣) لفظ ( بيان ) ساقط من الثمانية والهندية .

(٤) أي بقاء السبب مشروعاً — هامش الثمانية .



النوع الثاني وهو أن الترخص باعتبار عذر للمباد فكان معنى الرخصة فيه حقيقة من وجه دون وجه .

وبيان هذا النوع في فصول : منها السَّلم فإن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع ما ليس عند الإنسان ورخص في السلم والسلم نوع بيع ، واشترط المينة في المبيع المشروع قائم في الجملة ثم سقط هذا الشرط في السلم أصلاً حتى كانت المينة في السلم فيه مفسدة للمقد لا مصححة ، وكان سقوط هذا الشرط للتيسير على المحتاجين حتى يتوصلوا إلى مقصودهم من الأثمان قبل إدراك غلاتهم ، ويتوصل صاحب الدرام إلى مقصوده من الربح فكانت رخصة من حيث إخراج السبب من أن يكون موجباً باعتبار المينة فيه مع بقاء هذا النوع من السبب موجباً له في الجملة . وكذلك السح على الخفين رخصة مشروعة لليسر على معنى أن استتار القدم بالخف يمنع سراية الحدث إلى القدم لا على معنى أن الواجب من غسل الرجل يتأدى بالمسح ، ولهذا يشترط أن يكون اللبس على طهارة في الرجلين ، وأن يكون أول الحدث بعد اللبس طارئاً على طهارة كاملة ولو نزع الخف بعد المسح يلزمه غسل رجليه ، فمرقنا أن التيسير من حيث إخراج السبب الموجب للحدث من أن يكون عاملاً في الرجل ما دام مستتراً بالخف ، وتقدم الخف على الرجل في قبول حكم الحدث ما لم يخلعهما مع بقاء أصل السبب في الجملة . وكذلك الإيالة في مدة المسح للمسافر فإنه رخصة من حيث إن السبب لم يبق في حقه موجباً غسل الرجل بعد مضي يوم وليلة ما لم ينزع الخف ، وعلى هذا ما ذكر<sup>(١)</sup> في كتاب الإكراه أن من اضطر إلى تناول الميتة أو شرب الخمر لخوف الهلاك على نفسه من الجوع أو العطش أو للإكراه فإنه لا يسمعه الامتناع من ذلك ولو امتنع حتى مات كان آثماً ؛ لأن السبب غير موجب للحكم عند الضرورة للاستثناء المذكور في قوله تعالى : « إلا ما اضطررتم إليه » فالستنى لا يتناوله الكلام موجباً لحكمه ، ولكن السبب بهذا الاستثناء لم ينعدم أصلاً ، فكانت الرخصة ثابتة باعتبار عذر العبد خرج به السبب من أن يكون موجباً للحكم في حقه ويلتحق الحرام في هذه الحالة في حقه بالحلال لما انعدم سبب الحرمة في حقه ، ومن امتنع من تناول الحلال حتى يتلف نفسه يكون آثماً ؛ يوضحه أن سبب الحرمة

(١) وفي الثمانية والمهنية : وعلى هذا ذكر .

وجوب صيانة عقله عن الاختلاط أو الفساد بشرب الخمر ، وصيانة بدنه عن ضرر تناول الميتة وصيانة البعض لا يتحقق في إتلاف الكل ، فكان الامتناع في هذه الحالة إتلافاً للنفس من غير أن يكون فيه تحصيل ما هو المقصود بالحكمة فلا يكون مطيعاً لربه بل يكون متلفاً نفسه بترك الترخص فيكون آثماً .

ومن هذا النوع ما قال عفاؤنا رحمهم الله : إنه لا يجوز للمسافر أن يصلي الظهر أربعاً في سفره وإن ذلك بمنزلة ما لو صلى المقيم الفجر أربعاً ؛ لأن السبب لم يبق في حقه موجباً إلا ركعتين فكانت الآخرين نفلاً في حقه ؛ ولهذا يباح له تركهما لا إلى بدل ، وغلط النفل بالفرض قصداً لا يحل ، وأداء النفل قبل إكمال الفرض يكون مفسداً للفرض فإذا لم يقعد القعدة الأولى فسدت صلاته . والشافعي رحمه الله يقول : السبب الموجب للظهر أربع ركعات إلا أنه رخص له في الاكتفاء بالركعتين لدفع مشقة السفر فإن أكمل الصلاة كان مؤدياً للفرض بعد وجود سببه فيستوى هو والمقيم في ذلك ، كما إذا صام المسافر في شهر رمضان ، وجعل معنى الرخصة في تخييره بين أن يؤدي فرض الوقت بأربع ركعات وبين أن يؤدي ركعتين بمنزلة العبد يأذن له مولاه في أداء الجمعة فإنه يتخير بين أن يؤدي فرض الوقت بالجمعة ركعتين وبين أن يؤدي بالظهر أربعاً . وهذا غلط منه يتبين عند التأمل في مورد الشرع على ما روى أن عمر رضي الله عنه قال : يا رسول الله ما بالناس نصلي في السفر ركعتين ونحن آمنون ؟ فقال : « هذه صدقة تصدق الله عليكم فأقبلوا صدقته » ونحن نعلم أن المراد التصديق بالإسقاط عنا وما يكون واجباً في الذمة فالتصدق ممن له الحق بإسقاطه يكون كالتصدق بالدين على من عليه الدين ، ومثل هذا الإسقاط إذا لم يتضمن معنى التمليك لا يرد بالرد كالمفو عن القصاص ، وكذلك إذا لم يكن فيه معنى المالية لا يرد بالرد ولا يتوقف على القبول كالطلاق وإسقاط الشفعة ، فهذا يتبين أن السبب لم يبق موجباً للزيادة على الركعتين بعد هذا التصديق ؛ فإن معنى الترخص في إخراج السبب من أن يكون موجباً للزيادة على الركعتين في حقه لا في التخيير ؛ فإن التخيير عبارة عن تفويض المشيئة إلى الخير وتمليكه منه وذلك لا يتحقق هنا ، فالعبادات إنما تلزمنا بطريق الابتلاء ، قال الله تعالى « ليلوكم أيكم أحسن عملاً » وتفويض المشيئة إلى العبد بهذه الصفة في أصل الوجوب أو في مقدار الواجب يعنم معنى

الابتلاء ، وبهذا تبين أن المراد من قوله صلى الله عليه وسلم « فاقبلوا صدقته » بالوقوف على أداء الواجب من غير خلط النفل به ، وهكذا تقول في الصوم إلا أن الرخصة هناك في تأخير الحكم عن السبب وليس للعباد<sup>(١)</sup> اختيار في رد ذلك إلا أن أصل السبب موجب في حقه ولهذا يلزمه القضاء إذا أدرك عدة من أيام أخر . وبين هذا في قوله صلى الله عليه وسلم : « إن الله وضع عن المسافر شطر الصلاة » وأداء الصوم يحقق ما ذكرنا أن المشيئة التامة والاختيار الكامل لا يثبت للعبد أصلاً ؛ فإن ذلك ربوبته<sup>(٢)</sup> ، وذلك معنى قوله تعالى « وربك يخلق ما يشاء ويختار » : أى يتعالى أن يكون له رفيق فيما يختار ، ويتعالى أن يكون له اختيار لدفع ضرر عنه ، وهذا هو الاختيار الكامل ، فأما الاختيار للعبد لا ينفك عن معنى الرفق به وذلك في أن يجر إلى نفسه منفعة باختياره أو يدفع عن نفسه ضرراً . ألا ترى أن الله تعالى خير الخائفين بين الأنواع الثلاثة في الكفارة ليحصل للكفر الرفق لنفسه باختياره الأيسر عليه وهذا لا يتحقق في التخيير بين القليل والكثير في الجنس الواحد بوجه ، وسواء صلى ركعتين أو أربعاً فهو ظهر وبيداهة العقول يعلم أن الرفق متمين في أداء الركعتين ، فمن قال بأنه يتخير بين الأقل والأكثر من غير رفيق له في ذلك فإنه لا يثبت له خياراً يليق بالمبودية والمعجز ؛ وخطأ هذا غير مشكل ، ومن يقول بأن للعبد أن يرد ما أسقط الله تعالى عنه بطريق التصديق عليه بخطؤه لا يشكل أيضاً لأن عفو الله تعالى عن العباد في الآخرة لا يقول فيه أحد من العقلاء إنه يرتد برد العبد وإنه يتخير للعبد ، وهذا بخلاف العبد المأذون في أداء الجمعة لأن الجمعة غير الظهر ، ولهذا لا يجوز بناء أحدهما على الآخر وعند المنايرة لا يتعين الرفق في الأقل عدداً ، فأما ظهر المقيم وظهر المسافر فواحد في الحكم فبالتخيير بين القليل والكثير فيه لا يتحقق شيء من معنى الرفق فيه . ونظير هذا العبد الجاني إذا جنى جنابة يحجر المولى بين الدفع والفداء فإن أعتقه المولى وهو لا يعلم بالجنابة أو كان الجاني مدبراً تكون على المولى قيمته ولا خيار له في ذلك ؛ لأن الجنس لما كان واحداً فالرفق كله متمين في الأقل . وكذلك من اشترى شيئاً لم يره يثبت له خيار الرؤية لتحقيق معنى الرفق باسترداد الثمن عند فسخ

(١) وفي الثمانية : للعبد .

(٢) وفي الثمانية والهندية : ربوبية .

البيع ، وفي السلم لا يثبت خيار الرؤية لأن برد المقبوض لا يتوصل إلى الرفق باسترداد الثمن ولكنه يرجع بمثل المقبوض فلا يظهر فيه معنى الرفق .

فإن قيل : معنى الرفق هنا يتحقق من حيث إن ثوابه في أداء الأربع أكثر وأداء الركعتين على بدنه أيسر فالتخيير لهذا المعنى . قلنا : أحكام الدنيا لا تبنى<sup>(١)</sup> على ما هو من أحكام الآخرة وهو نيل الثواب مع أن الثواب كله في امتثال الأمر بأداء الواجب لا في عدد الركعات ، فإن جمعة الحر في الثواب لا يكون دون ظهر العبد ، وفجر المقيم في الثواب لا يكون دون ظهره ، فمرفنا أن هذا المعنى لا يتحقق في ثواب<sup>(٢)</sup> الصلاة أيضاً وإنما يتحقق معنى الرفق في الصوم من الوجه الذي قررنا أن في الفطر نوع وفق له وفي الصوم نوع وفق آخر فكان التخيير بينهما مستقيماً . ويخرج على هذا من نذر صوم سنة إن فعل كذا ففعل وهو معسر فإنه يتخير بين صوم ثلاثة أيام وبين صوم سنة على قول محمد رحمه الله ، وهو رواية عن أبي حنيفة رحمه الله أنه رجع إليه قبل موته بأيام لأنهما مختلفان حكماً ، ففي صوم سنة وفاء بالمندور وأداء ما هو قرينة ابتداء ، وصوم ثلاثة أيام كفارة لما لحقه بخلف الوعد المؤكد باليمين ، وقد بينا أن التخيير عند المغيرة يتحقق فيه معنى الرفق ، ولا يدخل على ما ذكرنا التخيير المذكور في حق موسى عليه السلام أنه فيما ألزمه من الصداق بين الأقل والأكثر في جنس واحد ، كما قال تعالى « على أن تأجرني ثمانى حِجَجٍ فإن أمتت عشرأ فمن عندك » لأن الزيادة على الثمانى كان فضلاً من عنده متبرعاً به ، فأما الواجب من الصداق وهو الأقل عندنا . هكذا في مسألة الخلاف فالفرض ركعتان عندنا<sup>(٣)</sup> والزيادة عليه نفل مشروع للعبد يتبرع به من عنده ولكن الاشتغال بأداء النفل قبل إكمال الفرض مفسد للفرض ، والله أعلم .

### باب أسماء صيغة الخطاب في تناوله المسميات وأحكامها

قال رضى الله عنه : اعلم بأن هذه الأسماء أربعة : الخاص والعام والمشارك والمؤول . فالخاص كل لفظ موضوع لمعنى معلوم على الانفراد ، وكل اسم لمسمى معلوم على

(١) وفي الهندية : تبنى .

(٢) لفظ ( ثواب ) ساقط من الثمانية والهندية .

(٣) وفي الهندية : عيناً .

الانفراد ، ومنه يقال : اختص فلان بملك كذا : أى انفرد به ولا شركة للغير معه ، وخصنى فلان بكذا : أى أفرد له ، وفلان خاص فلان ، ومنه سميت الخصاصة للانفراد عن المال وعن نيل أسباب المال مع الحاجة ، ومعنى الخصوص فى الحاصل الانفراد وقطع الاشتراك ، فإذا أريد به خصوص الجنس قيل إنسان ، وإذا أريد به خصوص النوع قيل رجل ، وإذا أريد به خصوص المين قيل زيد .

وأما العام كل لفظ ينتظم جمعاً من الأسماء لفظاً أو معنى ، ونمى بالأسماء هنا السميات ، وقولنا لفظاً أو معنى تفسير للانتظام : أى ينتظم جمعاً من الأسماء لفظاً مرة كقولنا زيدون ، ومعنى تارة كقولنا من وما وما أشبههما . ومعنى العموم لغة : الشمول ، تقول العرب : عمهم الصلاح والمدل : أى شملهم ، وعم الخصب : أى شمل البلدان أو الأعيان ، ومنه سميت النخلة الطويلة عميمة ، والقرابة إذا اتسعت انتهت إلى العمومة ، فكل لفظ ينتظم جمعاً من الأسماء سمي عاماً لمعنى الشمول ، وذلك نحو اسم الشيء فإنه يعم الموجودات كلها عندنا .

وذكر أبو بكر الجصاص رحمه الله أن العام ما ينتظم جمعاً من الأساى أو المانى ، وهذا غلط منه ، فإن تعدد المانى لا يكون إلا بعد التغاير والاختلاف ، وعند ذلك اللفظ الواحد لا ينتظمهما<sup>(١)</sup> وإنما يحتمل أن يكون كل واحد منهما مراداً باللفظ وهذا يكون مشتركاً لا عاماً ولا عموم للمشارك عندنا ، وقد نص الجصاص فى كتابه على أن المذهب فى المشترك أنه لا عموم له ، فعرفنا أن هذا سهو منه فى العبارة أو هو مؤول ، ومراده أن المعنى الواحد باعتبار أنه يعم المحال يسمى معانى مجازاً ؛ فإنه يقال : مطر عام لأنه عم الأمكنة وهو فى الحقيقة معنى واحد ولكن لتعدد المحال الذى تناوله سماء معانى ، ولكن هذا إنما يستقيم إذا قال : ما ينتظم جمعاً من الأساى والمانى .

قال رضى الله عنه : وهكذا رأيت فى بعض النسخ من كتابه ، فأما قوله أو المانى فهو سهو منه ، وذكر أن إطلاق لفظ العموم حقيقة فى المانى والأحكام كما هو فى الأسماء والألفاظ . ويقال عمهم الخوف وعمهم الخصب باعتبار المعنى من غير أن يكون هناك لفظ ، وهذا غلط أيضاً فإن المذهب أنه لا عموم للمانى حقيقة وإن كان

(١) وفى الهندية : لا ينتظمها بتأنيث الضمير .

يوصف به مجازاً ، وسيأتيك بيان هذا الفصل في باب بيان إبطال القول بتخصيص  
العلل الشرعية .

➤ - وأما المشترك فكل لفظ يشترك فيه معان أو أسام لا على سبيل الانتظام  
بل على احتمال أن يكون كل واحد هو المراد به على الانفراد ، وإذا تعين الواحد  
مراداً به اتقى الآخر ، مثل اسم العين فإنه للنظر ، ولعين الماء ، وللشمس ، وللعيزان ،  
وللنقد من المال ، وللشيء المعين لا على أن جميع ذلك مراد بمطلق اللفظ ولكن على  
احتمال كون كل واحد مراداً بانفراده عند الإطلاق ، وهذا لأن الاسم يتناول كل واحد  
من هذه الأشياء باعتبار معنى غير المعنى الآخر ، وقد بينا أن لفظ الواحد لا ينتظم  
المعاني المختلفة . وبيان هذا في لفظ البينونة فإنه يحتمل معنى الإبانة ومعنى البين  
ومعنى البيان ، يقول الرجل بان فلان عني : أى هجرني ، وبان العضو من الجسم : أى  
انفصل ، وبان لى كذا : أى ظهر ، فيعلم أن مطلق اللفظ لا ينتظم هذه المعاني ولكن  
يحتمل كل واحد منها أن يكون مراداً ولهذا سميناه مشتركاً ، فالاشتراك عبارة عن  
المساواة ، وفي الاحتمال وجدت المساواة بينهما فبقى المراد به مجهولاً لا يمكن العمل  
بمطلقه في ابتداء بمنزلة الجمل إلا أن الفرق بين المشترك والجمل أنه قد<sup>(١)</sup> يتوصل  
إلى العمل بالمشارك عند التأمل في صيغة اللفظ فيرجح بعض الاحتمالات ويعرف أنه  
هو المراد بدليل في اللفظ من غير بيان آخر ، والجمل مالا يستدرك به المراد بمجرد  
التأمل في صيغة اللفظ ما لم يرجع في بيانه إلى الجمل ليصير المراد بذلك البيان  
معلوملاً لا بدليل في لفظ الجمل . وبيان المشترك في لفظ القرء ، فبين العلماء  
اتفاق أنه يحتمل الأطهار ويحتمل الحيض وأنه غير منتظم لهما بل إذا حملناه  
على الحيض لدليل في اللفظ وهو أن المرأة لا تسمى ذات القرء إلا باعتبار الحيض  
فينتفى كون الأطهار مراداً عندنا ، وإذا حمله الخصم على الأطهار لدليل في اللفظ  
وهو الاجتماع أخرج الحيض من أن يكون مراداً باللفظ . وعلى هذا قال علماؤنا رحمهم  
الله : لو أوصى بثلث ماله لمواليه وله موالٍ أعتقوه وموالٍ أعتقهم لا تصح الوصية ؛  
لأن الاسم مشترك يحتمل أن يكون المراد به هو المولى الأعلى ويحتمل الأسفل وفي

(١) لفظ ( قد ) ساقط من الثمانية والهندية .

المعنى تغاير ، فالوصية للأعلى بمعنى المجازاة وشكراً للنعم ، وللأسفل للزيادة في الإنعام والترحم عليه ، ولا ينتظم اللفظ المنيين جميعاً للغايرة بينهما فبقى الوصى له مجهولاً . ولو حلف لا يكلم موالیه يتناول يمينه الأعلى والأسفل جميعاً باعتبار أن المعنى الذى دعاه إلى اليمين غير مختلف فى الأعلى والأسفل ، فلا يجاد المعنى لا يتحقق فيه الاشتراك بل اللفظ فى هذا الحكم بمنزلة العام ، فإن اسم الشئ يتناول الموجودات كلها باعتبار معنى واحد وهو صفة الوجود فكان منتظماً للكل ، والمشارك احتماله الجمع من الأشياء باعتبار معان مختلفة ، فمرقنا به أن المراد واحد منها ، فاسم المولى إذا استعمله فيما يختلف فيه المعنى والمقصود كان مشتركاً ، وفيما لا يختلف فيه المعنى كان بمنزلة العام .

— وأما المؤول فهو تبين بمض ما يحتمل المشترك بغالب الرأى والاجتهاد ، ومن قولك : آل يؤول : أى رجع ، وأوليته بكذا إذا رجعت وصرفته إليه ، ومآل هذا الأمر كذا : أى تصير عاقبته إليه ، فالمؤول ما تصير إليه عاقبة المراد بالمشارك بواسطة الأمر<sup>(١)</sup> ، قال تعالى : « هل ينظرون إلا تأويله » أى عاقبته وما يؤول إليه الأمر ، وهو خلاف الجمل ، فالمراد بالجمل إنما يعرف ببيان من الجمل وذلك البيان يكون تفسيراً يعلم به المراد بلا شبهة ، مأخوذ من قولك : أسفر الصبح إذا<sup>(٢)</sup> أضاء وظهر ظهوراً منتشراً ، وأسفرت المرأة عن وجهها : أى كشفت وجهها ، وهذا اللفظ مقابوب من التفسير فالمعنى فيهما واحد وهو الانكشاف والظهور على وجه لا شبهة فيه ؛ ومنه قوله صلى الله عليه وسلم « من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار » يعنى قطع القول بأن المراد هذا برأيه ، فإن من فعل ذلك فكأنه نصب نفسه صاحب الوحى فليتبوأ مقعده من النار ، وبهذا تبين خطأ المعتزلة أن كل مجتهد مصيب لما هو الحق حقيقة ، فالاجتهاد عبارة عن غالب الرأى ، فمن يقول إنه يستدرك به الحق قطعاً بلا شبهة فإنه داخل فى جملة من تناولهم هذا الحديث . وصار الحاصل أن العام أكثر انتظاماً للتسميات من الخاص ، والخاص فى معرفة المراد به أثبت من المشترك ، ففى المشترك احتمال غير المراد<sup>(٣)</sup> ومع الاحتمال لا يتحقق الثبوت ، والمشارك فى إمكان معرفة المراد عند

(١) وفى الثمانية : الرأى .

(٢) وفى الثمانية والمهندية : أى .

(٣) وفى الثمانية والمهندية : احتمال المراد .

التأمل في لفظه أقوى من الجمل فليس في الجمل إمكان ذلك بدون البيان على ما نذكره في بابه ، إن شاء الله تعالى .

## فصل في بيان حكم الخالص

قال رضى الله عنه : حكم الخالص معرفة المراد باللفظ ووجوب العمل به فيما هو موضوع له لغة ، لا يخلو خاص عن ذلك وإن كان يحتمل أن تغير اللفظ عن موضوعه عند قيام الدليل فيصير عبارة عنه مجازاً ولكنه غير محتمل للتصرف فيه بيانا ، فإنه مبين في نفسه عامل فيما هو موضوع له بلا شبهة ، وعلى هذا قال علماؤنا رحمهم الله في قوله تعالى : « ثلاثة قروء » : إن المراد الحيض ؛ لأننا لو حملناه على الأطهار كان الاعتداد بقرأين وبعض الثالث ، ولو حملناه على الحيض كان التربص بثلاثة قروء كواحد ، واسم الثلاث موضوع لعدد معلوم لغة لا يحتمل النقصان عنه ، بمنزلة اسم الفرد فإنه لا يحتمل العدد ، واسم الواحد ليس فيه احتمال المثنى ؛ ففي حمله على الأطهار ترك العمل بلفظ الثلاث فيما هو موضوع له لغة ولا وجه للمصير إليه ، وقلنا في قوله : « اركعوا واسجدوا » إن فرض الركوع يتأدى بأدنى الانحطاط ؛ لأن اللفظ لغة موضوع لليل عن الاستواء ، يقال : ركعت النخلة إذا مالت ، وركع البعير إذا طأطأ رأسه ، فالحاق صفة الاعتدال به ليكون فرضاً ثابتاً بهذا النص لا يكون عملاً بما وضع له هذا الخالص لغة ، ولكن إما يكون وفي العثمانية إنما يثبت بصفة الإعتدال بخبر الواحد فيكون موجبا للعمل ممكناً للنقصان في الصلاة إذا تركه ولا يكون مفسداً للصلاة ؛ لأن ذلك حكم ترك الثابت بالنص ، ومن ذلك قوله تعالى : « وليطوفوا بالبيت العتيق » فالطواف موضوع لغة لمعنى معلوم لا شبهة فيه وهو : الدوران حول البيت ، ثم إلحاق شرط الطهارة بالدوران ليكون فرضاً لا يمتد الطواف بدونه لا يكون عملاً بهذا الخالص بل يكون نسخاً له وجعل الطهارة واجبا فيه حتى يتمكن النقصان بتركه يكون عملاً بموجب كل دليل ؛ فإن ثبوت شرط الطهارة بخبر الواحد وهو موجب للعمل بتركه يتمكن النقصان في العمل شرعاً فيؤمر بالإعادة أو الجبر بالدم ليرتفع به النقصان ، ومن ذلك قوله تعالى : « فاعسلوا وجوهكم » الآية فإن اللفظ موضوع لغة لنسب هذه الأعضاء ،



فقرضية الفسل في المغسولات والمسح في المسوحات<sup>(١)</sup> ثابت بهذا النص ، واشتراط النية والمالاة والترتيب والتسمية ليكون فرضاً لا يزول الحدث بدونها مع وجود الفسل والمسح لا يكون عملاً بهذا الخاص بل يكون نسخاً له ، وجعل ذلك واجباً أو سنة للإكمال كما هو موجب خبر الواحد يكون عملاً بكل دليل ومراعاة لمرتبة كل دليل . فتبين أن فيما ذهب إليه الخصم حط درجة النص عن مرتبته أو رفع درجة خبر الواحد فوق مرتبته فلا يكون القول به صحيحاً . وقال الشافعي في قوله تعالى : « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما » : فإن القطع لفظ خاص لمعنى معلوم ، فأبطال عصمة المال والتقويم الذي كان ثابتاً قبل فعل السرقة أو بعبارة أخرى قبل القطع لا يكون عملاً بهذا الخاص ، بل يكون زيادة أثبتموه بالرأى أو بخبر الواحد ، فقد دخلتم فيما أئتم . ولكننا نقول : ما أثبتنا ذلك إلا بلفظ خاص في الآية وهو قوله تعالى : « جزاء بما كسبنا نكالاً من الله » فاسم الجزاء يطلق على ما يجب حقاً لله تعالى بمقابلة أفعال العباد ، فثبت بهذا اللفظ الخاص أن القطع حق الله تعالى خالصاً ، وتبين به أن سببه جنائية على حق الله تعالى ، ولا يجب القطع إلا باعتبار العصمة والتقويم في السروق ، فبه يتبين أن العصمة والتقويم عند فعل السرقة صار حقاً لله تعالى حيث وجب القطع باعتباره حقاً له ويتم ذلك بالاستيفاء ؛ لأن ما يجب حقاً لله تعالى فتمامه يكون بالاستيفاء إذ المقصود به الزجر وذلك يحصل بالاستيفاء ، وبهذا التحقيق تبين أن العصمة والتقويم لم يبق حقاً للعبد فلا يجب الضمان به ، أو عرفنا ذلك من قوله تعالى : « جزاء بما كسبنا<sup>(٢)</sup> » فإن الجزاء لغة يستدعي الكمال ، من قولهم : جزى : أى قضى ، أو جزأ بالهمزة : أى كفى ، وكال الجزاء باعتبار كمال السبب ، وهو أن يكون الفعل حراماً لعينه ، فمع بقاء التقويم<sup>(٣)</sup> والعصمة حقاً للمالك لا يكون الفعل حراماً لعينه بل لغيره وهو حق المالك ، فعرفنا أنه لم يبق العصمة والتقويم في المحل حقاً للعبد عندنا باعتبار خاص منصوص عليه ، ولا يدخل عليه الملك فإنه يبقى للمالك حتى يسترده إن كان قائماً بعينه ؛ لأن مع بقاء الملك له لا تنعدم صفة الكمال في السبب وهو كون

(١) وفي الثمانية : في المسوح .

(٢) وفي الثمانية والمهنية : جزاء فإن .

(٣) وفي الثمانية والمهنية : العصمة والتقويم .

الفعل حراماً لعينه ؛ ألا ترى أن العصير إذا تخمر يبق مملوكاً ويكون الفعل فيه حراماً لعينه حتى يجب الحد بشره ، ولكن لم يبق معصوماً متقوماً لأنه حينئذ يكون بمنزلة عصير النير فلا يكون شره حراماً لعينه . ثم وجوب القطع باعتبار العصمة والتقوّم في محل مملوك ، فأما المالك فهو غير معتبر فيه لعينه بل ليظهر السبب بخصومته عند الإمام ؛ ولهذا لو ظهر بخصومة غير المالك نقيم الحد بخصومة المكاتب والعبد المأذون<sup>(١)</sup> المستغرق بالدين في كسبه والمتولى في مال الوقف ، ونحن إنما جعلنا ماوجب القطع باعتباره حقاً لله تعالى لضرورة كون الواجب محض حق الله تعالى وذلك في العصمة والتقوّم دون أصل الملك . ومن هذه الجملة قوله تعالى : « أن تبتغوا بأموالكم » فالابتغاء موضوع لمعنى معلوم وهو الطلب بالعقد ، والباء للإلصاق ، فثبت له اشتراط كون المال ملصقاً به بالابتغاء تسمية أو وجوباً ، والقول بترأخيه عن الابتغاء إلى وجود حقيقة المطلوب كما قاله الخصم في المفوضة أنه لا يجب المهر لها إلا بالوطء يكون ترك العمل بالخاص ، فيكون في معنى النسخ له ولا يجوز التصير إليه بالرأى . ومن ذلك قوله تعالى : « قد علمنا ما فرضنا عليهم في أزواجهم » فالفرض لمعنى معلوم لئمة وهو التقدير والكتابة في قوله تعالى : « فرضنا » لمعنى معلوم لئمة وهو إرادة التكلم نفسه ، فالقول بأن المهر غير مقدر شرعاً بل يكون إيجاب أصله بالمقدّر ويان مقداره مفوضاً إلى رأى الزوجين يكون ترك العمل بهذا الخاص ، فإنما العمل به فيما قلنا إن وجوب أصله وأدنى المقدار فيه ثابت شرعاً لاختيار له فيه للزوجين . ومن هذا النوع ما قال محمد والشافعي في قوله تعالى : « فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره » إن كلمة « حتى » موضوع لمعنى لئمة وهو الناية والنهاية ، فجعله لمعنى موجب حلاً حادثاً يكون ترك العمل بهذا الخاص ، وإنما العمل به في أن يجعل غاية للحرمة الحاصلة في المحل ولا حرمة قبل استيفاء عدد الطلاق ولا تصور للناية قبل وجود أصل الشيء ؛ فإن المنتهى بالناية بعض الشيء فكيف يتحقق قبل وجود أصله ! بل يكون وجود الزوج الثانى في هذه الحالة كمدمه . وقال أبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما الله : ما تناوله هذا الخاص فهو غاية لما وضع

---

(١) لفظ ( المأذون ) ساقط من الثمالية والهندية .

اللفظ له وهو عقد الزوج الثاني ؛ فإن النكاح وإن كان حقيقة للوطء فقد يطلق بمعنى المقد ، والمراد المقد هنا بدليل الإضافة إلى المرأة ، وإنما يضاف إليها المقد لتحقيق مباشرته منها ، ولا يضاف إليها الوطء حقيقة لأنها محل الفعل لامباشرة للوطء . فأما شرط الدخول فأثبتناه بحديث مشهور وهو ما روى أن امرأة رفاعة جاءت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت : إن رفاعة طلقني فبت طلاق فتزوجت بعبد الرحمن بن الزبير<sup>(١)</sup> فلم أجد معه إلا مثل هذه وأشارت إلى هدبة ثوبها ، كانت تهمة بالعمنة ، فقال : « أتريدين أن ترجعي إلى رفاعة ؟ » فقالت : نعم ، فقال : « لا حتى تذوق من عسيلته ويذوق من عسيلتك » ففي اشتراط الوطء للعمود إشارة إلى السبب الموجب للحل . وقال عليه السلام : « لمن الله المحلل والمحلل له » ولا خلاف بين العلماء أن الوطء من الزوج الثاني شرط لحل العمود إلى الأول بهذه الآثار ، فنحن عملنا بما هو موجب أصل هذا الدليل بصفته فجعلناه موجباً للحل ، وهم أسقطوا اعتبار هذا الوصف من هذا الدليل استدلالاً بنص ليس فيه بيان أصل هذا الشرط ولا صفته ، فيكون هذا ترك العمل بالدليل الموجب له لا عملاً بكل خاص فيما هو موضوع له لغة . ومن ذلك قولنا في قوله تعالى : « فإن طلقها فلا تحلّ له » لأن<sup>(٢)</sup> الفاء موضوع لغة للوصل والتعقيب فذكره بعد الخلع المذكور في قوله تعالى : « فيما افتدت به » يكون بياناً خاصاً أن إيقاع التطليقتين بعد الخلع متصلاً به يكون عاملاً موجباً حرمة المحل ، بخلاف ما يقوله الخصم إن المحتملة لا يلحقها الطلاق . ومن ذلك قوله تعالى : « الطلاق مرتان » إلى قوله تعالى : « فلا جناح عليهما فيما افتدت به » ففي الإضافة إليها ثم تخصيص جانبها بالذكر بيان أن الذي يكون من جانب الزوج في الخلع عين ما تناوله أول الآية وهو الطلاق لا غيره وهو الفسخ ، فجعل الخلع فسخاً يكون ترك العمل بهذا الخاص ، وجعله طلاقاً كما هو موجب هذا الخاص يكون عملاً بالنصوص ؛ هذا بيان الطريق فيما يكون من هذا الجنس .

(١) يفتح الزاي وكسر الموحدة - الإصابة ج ٤ ص ١٥٩

(٢) وفي العتائنية : أن .

## فصل في بيان حكم العام

قال بعض التأخرين ممن لا سلف لهم في القرون الثلاثة : حكمه الوقف فيه<sup>(١)</sup> حتى يتبين المراد منه بمنزلة المشترك أو المجمل ، ويسمى هؤلاء الواقفية ، إلا أن طائفة منهم يقولون يثبت به أخص الخصوص وفيما وراء ذلك الحكم هو الوقف حتى يتبين المراد بالدليل .

وقال الشافعي : هو مجرى على عمومته موجب للحكم فيما تناوله مع ضرب شبهة فيه لاحتمال أن يكون المراد به الخصوص فلا يوجب الحكم قطعاً بل على تجاوز أن يظهر معنى الخصوص فيه لقيام الدليل ، بمنزلة القياس فإنه يجب العمل به في الأحكام الشرعية لا على أن يكون مقطوعاً به بل مع تجاوز احتمال الخطأ فيه أو الغلط ، ولهذا جوز تخصيص العام بالقياس ابتداءً وبخبر الواحد ، فقد جعل القياس وخبر الواحد الذي لا يوجب العلم قطعاً مقدماً على موجب العام حتى جاز التخصيص بهما ، وجعل الخاص أولى بالمصير إليه من العام ؛ على هذا دلت مسائله ؛ فإنه رجح خبر العرايا على عموم قوله عليه السلام : « التمر بالتمر كيلاً بكيل » في حكم العمل به ، وجعل هذا قولاً واحداً له فيما يحتمل العموم وفيما لا يحتمل العموم لانعدام محله ، فقال : يجب العمل فيهما بقدر الإمكان<sup>(٢)</sup> حتى يقوم دليل التخصيص<sup>(٣)</sup> على الوجه الذي ذكرنا .

والمذهب عندنا أن العام موجب للحكم فيما يتناوله قطعاً بمنزلة الخاص موجب للحكم فيما تناوله ، يستوى في ذلك الأمر والنهي والخبر إلا فيما لا يمكن اعتبار العموم فيه لانعدام محله ، فحينئذ يجب التوقف إلى أن يتبين ما هو المراد به ببيان ظاهر بمنزلة المجمل ، فعلى<sup>(٤)</sup> هذا دلت مسائل علمائنا رحمهم الله . قال محمد رحمه الله في الزيادات : إذا أوصى بخاتم لرجل ثم أوصى بفضه لآخر بعد ذلك في كلام مقطوع ، فالخاتمة للموصى له بالخاتم والفض بينهما نصفان ؛ لأن الإيجاب الثاني في عين ما أوجبه للأول لا يكون

(١) وفي المئانية : التوقف حتى .

(٢) وفي نسخة : مهما يقدر .

(٣) وفي المئانية : الخصوص .

(٤) وفي المئانية والهندية : وبلى .

رجوعاً عن الأول فيجتمع في الفص وصيتان إحداهما بإيجاب عام والأخرى بإيجاب خاص ، ثم إذا ثبت المساواة بينهما في الحكم يجعل الفص بينهما نصفين . وقال في الوصايا : لو كانت الوصيتان بهذه الصفة في كلام موصول كان الفص للموصى له خاصة ؛ لأنه إذا كان الكلام موصولاً كان آخره بياناً لأوله ، فيظهر به أن مراده بالإيجاب العام الحلقة دون الفص . وقال في المضاربة : إذا اختلف المضارب ورب المال في العموم والخصوص فالقول قول من يدعى العموم أيهما كان ، فلولا المساواة بين الخاص والعام حكماً فيما يتناولوه لم يصر إلى الترجيح بمقتضى العقد . قال : وإذا أقاما جميعاً البينة وأرخ كل منهما آخرها تاريخاً أولى سواء كان مبيناً<sup>(١)</sup> للعموم أو الخصوص فقد جعل العام المتأخر رافعاً للخاص المتقدم كما جعل الخاص المتأخر مخصصاً للعام المتقدم ولا يكون ذلك إلا بعد المساواة ، وظهر من مذهب أبي حنيفة رحمه الله ترجيح العام على الخاص في العمل به ، نحو حفر<sup>(٢)</sup> بئر الناضح فإنه رجح قوله عليه السلام : « من حفر بئراً فله مما حولها أربعون ذراعاً » على الخاص الوارد في بئر الناضح أنه ستون ذراعاً ، فرجح قوله عليه السلام : « ما أخرجت الأرض فيه العُشْر » على الخاص الوارد بقوله عليه السلام : « ليس في الخضراوات صدقة ، وليس فيما دون خمسة أوسق صدقة » ونسخ الخاص بالعام أيضاً كما فعله في بول ما يؤكل لحمه فإنه جعل الخاص من حديث المرنيين فيه منسوخاً بالعام وهو قوله عليه السلام : « استزوها عن البول فإن عامة عذاب القبر منه » وأكثر مشايخنا رحمهم الله يقولون أيضاً إن العام الذي لم يثبت خصوصه بدليل<sup>(٣)</sup> لا يجوز تخصيصه بخبر الواحد ولا بالقياس ، فزعموا أن المذهب هذا ؛ فإن قوله عليه الصلاة والسلام : « لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب » لا يكون موجباً تخصيص العموم في قوله تعالى : « فاقروا ما تيسر من القرآن » حتى لا تتمين قراءة الفاتحة فرضاً . وكذلك قوله تعالى : « ولا تأكلوا مما لم يُذكر اسمُ الله عليه » عام لم يثبت خصوصه فإن الناسي جعل

(١) وفي الهندية : مثبتاً .

(٢) وفي الثمانية : حرم .

(٣) وفي الثمانية والهندية : بالدليل .

ذا كراً حكماً بطريقة إقامة ملته مقام التسمية تخفيفاً عليه ، فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد ولا بالقياس [وكذلك قوله : « ومن دخله كان آمناً » عام لم يثبت تخصيصه ، ولا يجوز تخصيصه بخبر الواحد ولا بالقياس<sup>(١)</sup>] حتى يثبت الأمن بسبب الحرم لباح الدم باعتبار العموم ، ومتى ثبت التخصيص في العام بدليله فحينئذ يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس على ما نبيته ، إن شاء الله تعالى .

أما الواقفون استدلووا بالاشتراك في الاستعمال ، فقد يستعمل لفظ العام والمراد به الخاص ، قال تعالى « الذين قال لهم الناس » والمراد به رجل واحد ، وقد يستعمل لفظة الجماعة للفرد ، قال تعالى : « إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ » وقال : « رب ارجمون » وهذا في كلام الخطباء ونظم الشعراء معروف ، فمند الإطلاق يشترك فيه احتمال العموم واحتمال الخصوص فيكون بمنزلة المشترك يجب الوقف فيه حتى يتبين المراد ؛ أو نقول لفظ العام مجمل في معرفة المراد به حقيقة لاحتمال أن يكون المراد بعض ما تناوله وذلك البعض لا يمكن معرفته بالتأمل في صيغة اللفظ ؛ ألا ترى أنه يستقيم أن يقرن به على وجه البيان والتفسير [مطلق هذا اللفظ<sup>(٢)</sup>] ما هو المراد به من العموم بأن نقول جاء في القوم كلمهم أو أجمعون ، ولو كان العموم موجباً لمطلق هذا اللفظ لم يستقم تفسيره بلفظ آخر كالخاص ، فإنه لا يستقيم أن يقرن به ما يكون ثابتاً بموجبه بأن يقول جاء في زيد كله أو جميعه ، ولما استقام ذلك في العام عرفنا أنه غير موجب للإحاطة بنفسه والبعض الذي هو مراد منه غير معلوم ، فيكون بمنزلة المجمل .

والذين قالوا بأخص الخصوص قالوا : ذلك القدر يتيقن بأنه مراد سواء كان المراد الخصوص أو العموم فليتيقن به جعلناه مراداً ، وإنما الوقف فيما وراء ذلك ؛ وبيان أنه إن إرادة الثلاث من لفظ الجماعة وإرادة الواحد من لفظ الجنس متيقن به ، فطلق اللفظ في ذلك بمنزلة الإحاطة عند اقتران البيان باللفظ وذلك موجب الكلام ، فكذلك أخص الخصوص موجب مطلق لفظ العام .

(١) زيادة من الثمانية .

(٢) زيادة من الهندية .

والدليل لعامة الفقهاء على أن العام موجب العمل بعمومه قوله تعالى : « اتَّبِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ » والاتباع لفظ خاص في اللغة بمعنى معلوم ، وفي المنزل عالم وخاص فيجب بهذا الخاص اتباع جميع المنزل ، والاتباع إنما يكون بالاعتقاد والعمل به وليس في التوقف اتباع للمنزل ، فعرفنا أن العمل واجب بجميع ما أنزل على ما أوجبه صيغة الكلام إلا ما يظهر نسخه بدليل ، فقد ظهر الاستدلال بالعموم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن الصحابة رضي الله عنهم على وجه لا يمكن إنكاره ؛ فإن النبي عليه السلام حين دعا أبي بن كعب رضي الله عنه وهو في الصلاة فلم يجبه بين له خطأ فيما صنع بالاستدلال بقوله تعالى : « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ » وهذا عام ، فلو كان موجبه التوقف على ما زعموا لم يكن لاستدلاله عليه به معنى ، والصحابة رضي الله عنهم في زمن الصديق حين خالفوه في الابتداء في قتال مانع الزكاة استدلوا عليه بقوله عليه السلام : « أَمَرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ » وهو عام ، ثم استدل عليهم بقوله تعالى : « فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ نَخْلُوا سَبِيلَهُمْ » فرجعوا إلى قوله وهذا عام . وحين أراد عمر رضي الله عنه أن يوظف الجزية والخراج على أهل السواد استدل على من خالفه في ذلك بقوله تعالى : « وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ » وقال أرى لمن بعدكم في هذا الفء نصيبا ولو قسمته بينكم لم يبق لمن بعدكم فيه نصيب ، وهذه الآية في هذا الحكم نهاية في العموم . ولما هم عثمان رضي الله عنه برجم المرأة التي ولدت لسته أشهر استدل عليه ابن عباس فقال : أما إنها لو خاصمتكم بكتاب الله لخصمتكم ، قال الله تعالى : « وَحَمْلُهُ وَفَصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا » وقال : « وَفَصَالُهُ فِي عَامَيْنِ » فإذا ذهب للفصال عامان بقي للحمل ستة أشهر ، وهذا استدلال بالعام . وحين اختلف عثمان وعلي رضي الله عنهما في الجمع بين الأختين وطائفة بملك اليمين قال علي رضي الله عنه : أحلتها قوله تعالى : « أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ » وحرمتها قوله تعالى : « وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ » فالأخذ بما يحرم أولى احتياطا ، فوافقه عثمان في هذا ، إلا أنه قال : عند تعارض الدليلين أرجح الموجب للحل باعتبار الأصل . وحين اختلف علي وابن مسعود رضي الله عنهما في المتوفى عنها زوجها إذا كانت حاملا ، فقال علي رضي الله عنه : تمتد بأبعد الأجلين ، واستدل بالآيتين : قوله تعالى : « أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا » وقوله تعالى : « وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ »

أن يضمن حملهن « قال ابن مسعود رضى الله عنه : من شاء باهله أن سورة النساء القصصى زلت بعد سورة النساء الطولى ، يعنى قوله تعالى : « وأولات الأحمال أجلهن أن يضمن حملهن » زلت بعد قوله تعالى : « يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا » فاستدل بهذا العام على أن عدتها بوضع الحمل لا غير وجمل الخاص فى عدة التوفى عنها زوجها منسوخاً بهذا العام فى حق الحامل . واحتج ابن عمر على ابن الزبير فى التحريم بالمصة والمصتين بقوله تعالى : « وأخوانكم من الرضاة » واحتج ابن عباس على الصحابة رضى الله عنهم فى الصرف بعموم قوله صلى الله عليه وسلم : « لا ربا إلا فى النسيئة » واحتجوا عليه بالعموم الموجب لحرمة الربا من الكتاب والسنة فرجع إلى قولهم . فهذا تبين أنهم اعتقدوا وجوب العمل بالعام وإجراؤه على عمومته . ولا معنى لقول من يقول : إنهم عرفوا ذلك بدليل آخر من حال شاهدوه أو ببيان سموه ؛ لأن المنقول احتجاج بعضهم على بعض بصيغة العموم فقط ، وفى القول بما قال هذا القائل تعطيل المنقول والإحالة على سبب آخر لم يعرف . ثم لزوم العمل بالمنزل حكم ثابت إلى يوم القيامة ، فلو كان ذلك فى حقهم باعتبار دليل آخر ما وسهم ترك النقل فيه ، ولو نقلوا ذلك لظهر وانتشر .

يؤيد ماقلنا حديث أبى بكر رضى الله عنه حين بلغه اختلاف الصحابة فى نقل الأخبار جمعهم فقال : إنكم إذا اختلفتم فن بعدكم يكون أشد اختلافاً ، الحديث إلى أن قال : فيكم كتاب الله تعالى فأحلوا حلاله وحرّموا حرامه . ولم يخالف<sup>(١)</sup> أحد منهم فى ذلك ، فعرفنا أنهم عرفوا المراد بعين ما هو المنقول إلينا لا بدليل آخر غير منقول إلينا . ثم العموم معنى مقصود من الكلام عام بمنزلة الخصوص فلا بد أن يكون له لفظ موضوع يعرف المقصود بذلك اللفظ ؛ لأن الألفاظ لا تقصر عن المعانى ؛ وبيان هذا أن التكلم باللفظ الخاص له فى ذلك مراد لا يحصل باللفظ العام وهو تخصيص الفرد بشيء فكان لتحصيل مراده لفظ موضوع وهو الخاص ، والتكلم باللفظ العام بمعنى العام<sup>(٢)</sup> له مراد فى العموم لا يحصل ذلك باللفظ الخاص ولا يتيسر عليه التخصيص على كل فرد بما هو مراد باللفظ العام ، فلا بد من أن يكون

(١) وفى المئانية : يخالفه .

(٢) لفظ ( بمعنى العام ) ساقط من المئانية والهندية .



لمراد لفظ موضوع لغة وذلك صيغة العموم ، فإن من أراد عتق جميع عبيده فإنه يتمكن من تحصيل هذا المقصود بقوله عبيدي أحرار ، وهذا لفظ عام ، فن جمل موجه الوقف فإنه يشق على المتكلم بأن يحصل مقصوده في العموم باستعمال<sup>(١)</sup> صيغته ، وما قالوا إنه قد استعمل العام بمعنى الخاص ، قلنا ويستعمل<sup>(٢)</sup> أيضاً بمعنى الإحاطة على وجه لا يحتمل غيره ، قال تعالى : « إن الله بكل شيء عليم » وقال تعالى : « إن الله لا يظلم مثقال ذرة » وقال تعالى : « وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها » فهذا الاستعمال بمنهم عن القول بالتوقف في موجب العموم . ثم العموم بهذه الصيغة حقيقة واحتمال إرادة المجاز لا يخرج الحقيقة من أن تكون موجب مطلق الكلام ؛ ألا ترى أن بعد تعيين الإحاطة فيه بقوله تعالى أجمعون أو كلهم لا ينتفى هذا الاحتمال من كل وجه حتى يستقيم أن يقرن به الاستثناء ، قال تعالى : « فسجد الملائكة كلهم أجمعون إلا إبليس » ويقول الرجل : جاءني القوم كلهم أجمعون إلا فلاناً وفلاناً . ثم هذا لا يمنع القول بأن موجه الإحاطة فيما تناوله فكذلك في مطلق اللفظ ، مع أنا لا نقول إن ما يقرن به يكون تفسيراً ، ولكن نقول وإن كان موجه العموم قطعاً فهو غير محكم لاحتمال إرادة الخصوص فيه فيصير بما يقرن به محكماً إذا أطلق ذلك كما في قوله : جاءني القوم كلهم ؛ فإنه لا ينفي احتمال الخصوص بعد هذا إذا لم يقرن به استثناء يكون منيراً له ، ومثله في الخاص موجود فإن قوله جاءني فلان خاص موجب لما تناوله ولكنه غير محكم فيه لاحتمال المجاز ، فإذا قال جاءني فلان نفسه يصير محكماً وينتفى احتمال المجاز في أن الذي جاءه رسوله أو عبده أو كتابه . ثم قال الشافعي رحمه الله : أجمل مطلق العام موجباً للعمل فيما تناوله ولكن احتمال الخصوص فيه قائم ومع الاحتمال لا يصير مقطوعاً به فلا أجمله موجباً للعمل<sup>(٣)</sup> فيما تناوله قطعاً . ولكننا نقول : المراد بمطلق الكلام ما هو الحقيقة فيه والحقيقة ما كانت الصيغة موضوعة له لغة ، وهذه الصيغة موضوعة لمقصود العموم فكانت حقيقة فيها ، وحقيقة الشيء ثابت بثبوته قطعاً ما لم يقم الدليل على مجازة كما في لفظ الخاص ، فإن ما هو حقيقة فيه يكون ثابتاً به قطعاً حتى يقوم الدليل على صرفه إلى المجاز .

(١) وفي الثمانية : لاستعمال .

(٢) وفي الثمانية : وقد استعمل .

(٣) ( للعمل ) ساقط من الثمانية والهندية .

فإن قال قائل : إن الخاص أيضاً لا يوجب موجبه قطعاً لاحتمال إرادة المجاز منه وإنما يوجب موجبه ظاهراً ما لم يتبين أنه ليس المراد به المجاز بدليل آخر بمنزلة النص في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم ؛ فإن بقاء الحكم الثابت بالنص يكون ظاهراً لا مقطوعاً به لاحتمال النسخ وإن لم يظهر النسخ بعد . قلنا : هذا فاسد ؛ لأن مراد المتكلم بالكلام ما هو موضوع له حقيقة ، هذا معلوم وإرادة المجاز موهوم والوهوم لا يعارض المعلوم ولا يؤثر في حكمه ، وكذلك المجاز لا يعارض الحقيقة بل ثبوت المجاز بإرادة المتكلم لا بصيغة الكلام وهي إرادة ناقلة للكلام عن حقيقته ، فما لم يظهر الناقل بدليله يثبت حكم الكلام مقطوعاً به بمنزلة النص المطلق يوجب الحكم قطعاً وإن احتمل التغير بشرط تعلقه به أو قيد بقيده<sup>(١)</sup> ولكن ذلك ناقل للكلام عن حقيقته فما لم يظهر كان حكم الكلام ثابتاً قطعاً ، بخلاف النص في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم فإن النص يوجب الحكم ، فأما بقاء الحكم ليس من موجبات النص ولكن ما ثبت فالأصل فيه البقاء حتى يظهر الدليل المزيل ، فكان بقاؤه لنوع من استصحاب الحال وعدم النسخ ، وهذا المدوم غير مقطوع به فهذا لا يكون بقاء الحكم مقطوعاً به في ذلك الوقت حتى إن بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم لما انقطع احتمال النسخ كان الحكم الذي لم يظهر ناسخه باقياً قطعاً .

فإن قيل : فكذلك عدم إرادة المتكلم للمجاز ليس بمعلوم قطعاً بل هو ثابت بنوع من الظاهر بمنزلة عدم النسخ في ذلك الوقت بخلاف الشرط والاستثناء فانهما ثابتان بالنص ؛ لأن الشرط والاستثناء يكون مقارناً للنص فالإطلاق فيه على وجه يكون ساكناً عن ذكر الشرط ، والاستثناء تنصيص على عدم الشرط والاستثناء ؟ قلنا : نعم ولكن الإرادة المفيدة للخاص عن حقيقته يكون في باطن المتكلم وهو غيب عنا وليس في وسعنا الوقوف على ذلك وإنما يثبت التكليف شرعاً بحسب الوسع فالإسناد في وسعنا الوقوف عليه لا يكون معتبراً أصلاً إلى أن يظهر بدليله وعند ظهوره بدلياه يعمل ثابتاً ابتداء ، فقبل الظهور يكون حكم الخاص ثابتاً قطعاً وهو بمنزلة خطاب الشرع لا يوجب الحكم في حق المخاطب ما لم يسمع به لأنه ليس في وسع العمل به قبل

---

(١) وفي هامش الهامية : أو أضافه وغير ذلك به .

السمع وعند السماع يثبت الحكم في حقه ابتداء كآن الخطاب نزل الآن ، وعلى هذا قلنا : إذا قال لامرأته إن كنت تحبينني فأنت طالق ؛ أو قال : إن كنت تحبين النار فأنت طالق فقالت أنا أحب ذلك يقع الطلاق ؛ لأن حقيقة المحبة والبغض في باطنها ولا طريق لنا إلى معرفته فلا يتعلق الطلاق بحقيقته ، ولكن طريق معرفتنا في الظاهر إخبارها فيجعل الزوج معلقاً الطلاق بإخبارها حكماً ، فإذا قالت أحب يقع الطلاق لوجود ما هو الشرط حقيقة وهو الخبر فإن الخبر يحتمل الصدق والكذب ، وإذا ثبت هذا في الخاص فكذلك في العام فإن احتمال الخصوص باطن وهو غيب عنا ما لم يظهر بدليله فقبل ظهوره يكون موجباً الحكم فيما تناوله قطعاً ؛ إلا أن الشافعي يقول مع هذا احتمال إرادة الخصوص لم ينعدم ولكن ليس في وسعنا الوقوف عليه عند الخطاب فنجعل العام موجباً الحكم فيما تناوله عملاً ولا نجعله موجباً للحكم قطعاً فيما يرجع إلى العلم به لبقاء احتمال الخصوص . وهكذا أقول في الخاص : الإرادة المنيرة فيها احتمال إلا أن ذلك مانع عن ثبوت حكم الحقيقة عملاً به فيكون في معنى الناسخ الذي هو مبدل للحكم أصلاً ، والناسخ لا يكون مقترناً بالنص الموجب للحكم بل إنما يرد النسخ على البقاء ، فكذلك في الخاص أجمل ظهور إرادة المجاز بدليله عاملاً ابتداء فقبل ظهوره يكون حكم الخاص ثابتاً قطعاً ، وأما إرادة الخصوص لا يكون رافعاً للحكم أصلاً فيبقى معتبراً مع وجود العمل بالعام فلا يثبت العلم بموجبه قطعاً ، وعلى هذا نقول في قوله إن كنت تحبينني إنه يقع الطلاق إذا أخبرت به لأن ما ليس في وسعنا الوقوف عليه وهو حقيقة المحبة والبغض بحال<sup>(١)</sup> فيسقط اعتباره في حكم العمل ، ولو قال : إن كنت تحبين النار فأنت طالق فقالت أحب لا يقع الطلاق ؛ لأن كذبها ههنا معلوم قطعاً فإن أحداً ممن له طبع سليم لا يحب النار ، ويكون هذا بمنزلة العام الذي ليس فيه احتمال الخصوص ، كقوله تعالى : « إن الله بكل شئ عليم » فإن حقيقة الموجب بمثل هذا العام معلوم قطعاً بخلاف العام الذي هو محتمل الخصوص . ولكن الجواب عنه أن نقول : كما أن الله تعالى لم يكلفنا ما ليس في وسعنا فقد أسقط عنا ما فيه حرج علينا كما قال تعالى : « ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج » وفي اعتبار الإرادة الباطنة في العام الذي هو محتمل لها نوع حرج ؛

---

(١) وفي الثمانية والهندية : محتمل .

فالتمييز بين ما هو مراد المتكلم وبين ما ليس بمراد له قبل أن يظهر دليله فيه حرج عظيم وسقط اعتباره شرعاً ، ويقام السبب الظاهر الدال على مراده وهو صيغة العموم مقام حقيقة الباطن الذي لا يتوصل إليه إلا بحرج ؛ ألا ترى أن خطاب الشرع يتوجه على المرء إذا اعتدل حاله ، ولكن اعتدال الحال أمر باطن وله سبب ظاهر من حيث المادة وهو البلوغ عن عقل ، فأقام الشرع هذا السبب الظاهر مقام ذلك المعنى الباطن للتيسير ، ثم دار الحكم معه وجوداً وعدمًا حتى إنه وإن اعتدل<sup>(١)</sup> حاله قبل البلوغ يجعل ذلك كالمعدوم حكماً في [حق<sup>(٢)</sup>] توجه الخطاب عليه ، ولو لم يعتدل حاله بعد البلوغ عن عقل كان الخطاب متوجهاً أيضاً لهذا المعنى ، ومن نظر عن إنصاف لا يشكل عليه أن الحرج في التأمل في إرادة المتكلم لتمييز به ما هو مراد له مما ليس بمراد فوق الحرج بالتأمل في أحوال الصبيان ليتوقف على اعتدال حالهم ، وهذا أصل كبير في الفقه ، فإن الرخصة بسبب السفر تثبت لدفع المشقة ، كما قال الله تعالى : « يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر » ثم حقيقة المشقة باطن تختلف فيه أحوال الناس وله سبب ظاهر وهو السير المديد فأقام الشرع هذا السبب مقام حقيقة ذلك المعنى وأسقط وجود حقيقة المشقة في حق المقيم لانعدام السبب الظاهر إلا إذا تحققت الضرورة عند خوف الهلاك على نفسه فذلك أمر وراء المشقة ، وأثبت الحكم عند وجود السبب الظاهر وإن لم تلحقه المشقة حقيقة . وكذلك الاستبراء فإنه يجب التحرز عن خلط المياه المحترمة إلا أن ذلك باطن وله سبب ظاهر وهو استحداث ملك الوطء بملك اليمين لأن زوال ملك اليمين لا يوجب ما يستدل به على براءة الرحم من عدة أو استبراء ، فأقام الشرع استحداث ملك الوطء بملك اليمين مقام المعنى الباطن وهو اشتغال الرحم بالماء في حق وجوب التحرز عن الخلط بالاستبراء ؛ ولهذا قلنا : لو اشتراها من صبي أو امرأة أو اشتراها وهي بكر أو حاضت عند البائع بعد الوطء قبل أن يبيعهما يجب الاستبراء لاعتبار السبب الظاهر ؛ ولهذا قلنا في النكاح لا يجب الاستبراء وإن علم أنها وطئت قبل أن يتزوجها وطئاً محرماً بأن تزوج أمة كان قد وطئها قبل أن يتزوجها لأن الأصل في النكاح الحرة ؛ فإن الرق عارض والازدواج بين الشخصين باعتبار

(١) وفي النهاية : إذا اعتدل .

(٢) زيادة من النهاية .

الأصل ، وباعتبار صفة الحرمة زوال ملك الوطء عن الحرمة يعقب عدة موجبة براءة الرحم فلا تقع الحاجة إلى إقامة استحداث ملك الوطء بالنكاح مقام حقيقة اشتغال الرحم في إيجاب الاستبراء للتحرز عن الخلط ؛ وعلى هذا قلنا : إذا قال لامرأته أنت طالق الساعة إن كان في علم الله أن فلاناً يقدم إلى شهر فقدم فلان بعد تمام الشهر يقع الطلاق عليها عند القدوم ابتداء ، بمنزلة ما لو قال أنت طالق الساعة إن قدم فلان إلى شهر ومعلوم أن بعد قدومه قد تبين أنه كان في علم الله قدومه إلى شهر وأن التعليق كان بشرط موجود حقيقة ، ولكن لما لم يكن لنا طريق الوقوف عليه إلا بعد القدوم صار القدوم الذي به يتبين لنا شرطاً لوقوع الطلاق [فيقع الطلاق<sup>(١)</sup>] عنده ابتداء ، بخلاف ما لو قال : أنت طالق الساعة إن كان زيد في الدار ثم علم بعد شهر أن زيدا في الدار يومئذ فإنه يكون الطلاق واقعاً من حين تكلم به ؛ لأنه كان لنا طريق إلى الوقوف على ما جمعه شرطاً حقيقة فلا يقام ظهوره عندنا مقام حقيقته ، ولكن تبين عند ظهوره أن الطلاق كان واقعاً لأنه علقه بشرط موجود ، والذي تحقق ما ذكرنا أن صاحب الشرع خاطبنا بلسان العرب فإنما يفهم من خطاب الشرع ما يفهم من مخاطبات الناس فيما بينهم ، ومن يقول لبعده أعط هذه المائة الدرهم هؤلاء بالسوية وهم مائة نفر نعلم قطعاً أن مراده إعطاء كل واحد منهم درهماً ، بمنزلة ما لو قال أعط كل واحد منهم درهماً ، وكذلك يفهم من الخاص العام في مخاطبات الشرع الحكم قطعاً فيما تناوله كل واحد منهما . ومن قال لغيره : لا تعتق عبدي سالماً ثم قال أعتق البيض من عبدي وسالم بهذه الصفة فإنه يكون له أن يعتقه ويأعتقه يكون ممثلاً للأمر لا مرتكباً للنهي ، فكذلك نقول في العام المتأخر في خطاب الشرع إنه يكون قاضياً فيما تناوله على الخاص ، فإذا كان حكم الخاص ثابتاً قطعاً فيما تناوله فلا بد من أن يكون العام كذلك ليكون قاضياً عليه .

فإن قيل : أليس أن تخصيص العام بالقياس وخبر الواحد جائز ، ومعلوم أن القياس وخبر الواحد لا يوجب العلم قطعاً فكيف يكون دافعاً للحكم الثابت قطعاً بصيغة

(١) زيادة من الثانية .

المعوم إذا كانت هذه الصيغة نوجب موجبها قطعاً ؟ قلنا : مثل هذا يلزمك في الخاص فإن صرفه عن الحقيقة إلى المجاز بالقياس وخبر الواحد جاز .

ثم الجواب على ما اختاره أكثر مشايخنا رحمهم الله أن تخصيص العام الذي لم يثبت خصوصه ابتداء لا يجوز بالقياس<sup>(١)</sup> [ وخبر الواحد<sup>(٢)</sup> ] وإنما يجوز ذلك في العام الذي ثبت خصوصه بدليل موجب من الحكم مثل ما يوجب العام وهو خبر متأكد بالاستفاضة أو مشهور فيما بين السلف أو إجماع ، فعند وجود ذلك يتبين بالقياس وخبر الواحد ما هو المراد بصيغة العام بعد أن خرج من أن يكون موجباً للحكم فيما يتناوله قطعاً على ما بينه في فصل العام إذا دخله خصوص ، وهذا لأن ما أوجبه القياس أو خبر الواحد يحتمل أن يكون في جملة ما تناوله دليل الخصوص ويحتمل أن يكون في جملة ما تناوله صيغة العام ، فإنما يرجح بالقياس وخبر الواحد أحد الاحتمالين .

فإن قيل : مذهبنا إليه أولى فإن الأصل هو وجوب العمل بالأدلة الشرعية ما أمكن وذلك في ترتيب العام على الخاص كما قلت لا في رفع الخاص بالعام كما قلتم ، فإن من أثبت التعارض بين الخاص والعام ترك العمل بالخاص أصلاً وبيعض ما تناوله العام ، ومن قال بترتيب العام على الخاص هو عامل بحقيقة الخاص وبالعام أيضاً فيما تناوله بحسب الإمكان فيكون هذا أولى بالمصير إليه . قلنا : هذا إنما يستقيم بعد ثبوت الإمكان وبعد ما قررنا أن كل واحد منهما موجب فيما تناوله الحكم قطعاً لا إمكان ، رأيت لو قال قائل : أنا أعمل بالعام في كل ما تناوله وأحل الخاص على المجاز فأعمل به وبهذا الطريق<sup>(٣)</sup> يكون هذا عملاً منه بالدليلين لا ، فكذلك قولك : أنا أعمل بالخاص وأترك موجب العام فيما تناوله [ لا يكون<sup>(٤)</sup> ] عملاً بهما مع أن موجب الدليل ليس كله العمل به بل العمل به والمدافعة به عند

(١) وفي هامش الثمانية : القياس غير موجب ابتداء حتى يقال الموجب لا يصلح مرجعاً وبالقياس يتعدى الحكم من الأصل إلى الفرع بطله الأصل لا بطله ابتداء .

(٢) زيادة من الثمانية .

(٣) وفي الثمانية فأعمل به بهذا الطريق هل يكون هذا .

(٤) زيادة من الهندية والثمانية .

التعارض<sup>(١)</sup> بمنزلة الشهادات في الخصومات بين العباد فإثبات المدافعة عند المعارضة بين الخاص والعام على ما اقتضاه موجب كل واحد منهما لا يكون تركاً للعمل بأحدهما ، ثم سوى الشافعي رحمه الله فيما أثبتته من حكم العموم بين ما يحتمل العموم وبين ما لا يحتمله لعدم محله فيما هو المحتمل فحمل كل واحد منهما حجة لإثبات الحكم مع ضرب شبهة . وبيان هذا في قوله تعالى : « لا يستوى أصحاب النار وأصحاب الجنة » وقال تعالى : « أفن كان مؤمناً كمن فاسقاً لا يستوون » وقال تعالى : « قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون ! » فإن نفي المساواة بينهما على العموم غير محتمل لعلنا بالمساواة بينهما في حكم الوجود والإنسانية والبشرية والصورة ، فقال مع هذا العلم يكون هذا العام حجة فيما هو الممكن حتى لا يسوى بين الكافر والمؤمن<sup>(٢)</sup> في حكم القصاص وفي حكم شراء العبد المسلم ولا يشاكله ؛ لأن العمل بالدليل الشرعي واجب بحسب الإمكان وانعدام الإمكان فيما لا يحتمله بمنزلة دليل الخصوص شرعاً ، فكما أن دليل الخصوص فيما يحتمل العموم لا يخرج العام بصفة العام من الحكم فيما يثبت من أن يكون حجة فيما وراء ذلك فكذلك عدم احتمال العموم حساً لا يخرج العام من أن يكون حجة فيما يحتمله . وحاصل مذهبه أنه يسوى بين محتمل الحال<sup>(٣)</sup> وبين محتمل اللفظ فيما يثبت بصفة العام من الحكم وفيما يثبت من الشبهة المانعة من العلم به قطعاً ، ونحن نقول : فيما ذهب إليه بتحقيق الحرج الذي هو مدفوع وهو الوقوف على مراد المتكلم ليعمل به فيما يحتمل العموم ، واعتبار الإرادة المفيرة للعموم عن حقيقتها فيما يحتمل العموم حتى لا يكون موجباً قطعاً فيما تناوله ، وقد بينا أن ذلك لا يجوز شرعاً ، وبه تبين فساد التسوية بين محتمل الحال وبين محتمل اللفظ ، وتبين أن موجب العموم لا يثبت فيما لا يمكن العمل بعمومه لانعدام محل العموم ، وسنقرر هذا في الفصل الذي يأتي وهو العام إذا خصص منه شيء ، وإنما سويناه في موجب العام بين الخبر والأمر والنهي لأن ذلك حكم صيغة العموم ، وهذه الصيغة متحققة في الأخبار كما في الأمر والنهي ، والله أعلم بالصواب .

(١) أي عند التعارض قبل الترجيح - كذا بهامش الثمانية .

(٢) وفي الثمانية : والمسلم .

(٣) أي حال المحل عند قبوله العموم في العمل بالعموم بقدر الإمكان فيها . كذا بهامش الثمانية .

## فصل في بيان حكم العام إذا خصص<sup>(١)</sup> منه شيء

قال رضى الله عنه [وعن والديه<sup>(٢)</sup>] : كان أبو الحسن الكرخي رحمه الله يقول من عند نفسه لا على سبيل الحكاية عن السلف : العام إذا لحقه خصوص لا يبق حجة بل يجب التوقف فيه إلى البيان سواء كان دليل الخصوص معلوماً أو مجهولاً إلا أنه يجب به أخص الخصوص إذا كان معلوماً . وقال بعضهم : إذا خص منه شيء مجهول فكذلك الجواب وإن خص منه شيء معلوم فإنه يبقى موجباً الحكم فيما وراء الخصوص قطعاً . وقال بعضهم : هكذا فيما إذا خص شيء معلوم ، وإن خص منه شيء مجهول يسقط دليل الخصوص ويبقى العام موجباً حكمه كما كان قبل دليل الخصوص .

قال رضى الله عنه : والصحيح عندى أن المذهب عند علمائنا رحمه الله في العام إذا لحقه خصوص يبقى حجة فيما وراء الخصوص سواء كان الخصوص مجهولاً أو معلوماً إلا أن فيه شبهة حتى لا يكون موجباً قطعاً وقيناً ، بمنزلة ما قال الشافعي رحمه الله في موجب العام قبل الخصوص ، والدليل على أن المذهب هذا أن أبا حنيفة رضى الله عنه استدل على فساد البيع بالشرط بنهى النبي صلى الله عليه وسلم عن بيع وشرط وهذا عام دخله خصوص ، واحتج على استحقاق الشفعة بالجوار إذا كان عن ملاصقة بقول النبي عليه السلام : « الجار أحق بشفعة<sup>(٣)</sup> » وهذا عام قد دخله خصوص ، واستدل محمد على فساد بيع العقار قبل القبض بنهى عليه السلام عن بيع ما لم يقبض وهو عام لحقه خصوص ، وأبو حنيفة رحمه الله خص هذا العام بالقياس ، فمرفنا أنه حجة للعمل من غير أن يكون موجباً قطعاً ؛ لأن القياس لا يكون موجباً قطعاً فكيف يصلح أن يكون معارضاً لما يكون موجباً قطعاً ! وتبين أن هذا العام دون الخبر الواحد ؛ لأن القياس لا يصلح معارضاً للخبر الواحد عندنا ؛ ولهذا أخذنا بالخبر الواحد الموجب للوضوء عند القهقهة في الصلاة وتركنا القياس به ، وأبو حنيفة أخذ

(١) وفي المئانية والمندبة : خص .

(٢) زيادة من المندبة والمئانية .

(٣) أى لم يثبت للجار المقابل بشفعة مع الملاصق — كذا بهامش المئانية .



بخبر الواحد في الضوء بنبيذ التمر وترك القياس به ، ثم إن خبر الواحد لا يوجب العلم قطعاً فما هو دونه أولى .

وأما الكرخي احتج وقال<sup>(١)</sup> : الخصوص الذي يلحق العام يسلب حقيقته فيصير مجازاً ومجازاً في مراد المتكلم ، وذلك لا يتبين إلا ببيان من جهته فصار مجازاً يجب التوقف فيه إلى البيان بمنزلة صيغة العموم فيما لا يحتمل العموم ، نحو قوله تعالى : « وما يستوى الأعمى والبصير » فإنه لما انتفى حقيقة العموم فيه لم يكن حجة بدون البيان فكذلك هذا ، وهذا لأنه لو بقي حجة فيما وراء الخصوص كان حقيقة ولا وجه للجمع بين الحقيقة والمجاز في لفظ واحد إلا أن يكون أخص الخصوص منه معلوماً فيكون ثابتاً به لكونه متيقناً كالذي يقوم فيه دليل البيان فيما لا يمكن العمل فيه بحقيقة العموم ؛ ولأن دليل الخصوص بمنزلة الاستثناء فإنه يتبين به أن الخصوص لم يكن داخلياً فيما هو المراد بالكلام ، كما يتبين بالاستثناء أن الكلام عبارة عما وراءه ولهذا لا يكون دليل الخصوص إلا مقارناً ، فأما ما يكون طارئاً فهو دليل النسخ لا دليل الخصوص ، وإن كان المستثنى مجهولاً بصير ما وراءه بجهاته مجهولاً كما أن المستثنى إذا تمكن فيه شك يصير ما وراءه مشكوكاً فيه ، حتى إذا قال : مما ليكي أحرار إلا سالماً وبزيفاً لم يمتق واحد منهما وإن كان المستثنى أحدهما لأنه مشكوك فيه ، فيثبت حكم الشك فيهما ، وإذا صار مابق مجهولاً لم يصلح حجة بنفسه بل يجب الوقف فيه ، كما في قوله تعالى : « وما يستوى الأعمى والبصير » وكذلك إن كان دليل الخصوص معلوماً ؛ لأنه يجوز أن يكون معلولاً وهو الظاهر ؛ فإن دليل الخصوص نص على حدة فيكون قابلاً للتعليل ما لم يمنع مانع من ذلك وبالتعليل لا ندرى أن حكم الخصوص إلى أي مقدار يتعدى فيبقى ما وراءه مجهولاً أيضاً ، وعلى ما قاله الكرخي يسقط الاحتجاج بأكثر العمومات لأن أكثر العمومات قد خص منها شيء ، وهذا خلاف ما حكينا من مذهب السلف في المصدر الأول فإنهم احتجوا بالعمومات التي يلحقها<sup>(٢)</sup> [ خصوص كما احتجوا بالعمومات التي لم يلحقها خصوص ، ودعواه أنه

(١) وفي الثانية : فقال .

(٢) وفي الثانية : لحقها .

يصير به مجازاً كلاماً لا<sup>(١)</sup> [ معنى له ، فإن الحقيقة ما يكون مستعملاً في موضوعه ، والمجاز ما يكون معدولاً به عن موضوعه ، وإذا كان صيغة الموم يتناول الثلاثة حقيقة كما يتناول المائة والألف وأكثر من ذلك فإذا خص البعض من هذه الصيغة كيف يكون مجازاً فيما وراءه وهو حقيقة فيه ؟ ! .

فإن قيل : البعض غير الكل من هذه الصيغة وإذا كان حقيقة هذه الصيغة لكل فإذا أريد به البعض كان مجازاً فيه ، ثم هذا إنما يستقيم على ما يقوله بعض أصحاب الشافعي رحمه الله أنه لا يجوز التخصيص من الموم إلى أن يبقى منه ما دون الثلاث<sup>(٢)</sup> ، فأما على أصلكم فيجوز التخصيص إلى أن لا يبقى منه أكثر من واحد<sup>(٣)</sup> ولا شك أن صيغة الجمع لا تتناول الواحد حقيقة ؟ قلنا : نعم ولكن ما وراء المخصوص يتناوله موجب الكلام على أنه كل لا بعض بمنزلة الاستثناء ؛ فإن الكلام يصير عبارة عما وراء المستثنى بطريق أنه كل لا بعض ، ولهذا إذا لم يبق<sup>(٤)</sup> شيء بعد دليل المخصوص كان نسخاً لا تخصيصاً كما في الاستثناء ؛ فإنه إذا لم يبق شيء بعد الاستثناء بحال لا يكون ذلك استثناء صحيحاً ، وإذا كان الباقي منه دون الثلاث فهو كل أيضاً ، وإن كانا<sup>(٥)</sup> بصيغة الموم ؛ لأنه لا يحتمل<sup>(٦)</sup> أن يكون الباقي أكثر من ذلك على وجه يكون الباقي جمماً حقيقة ، فهذا الطريق صححنا التخصيص كما يصح استثناء الكل بهذا الطريق ، فإنه لو قال : ممالكى أحرار إلا فلاناً وفلاناً ، وليس له سواهما كان الاستثناء صحيحاً لا احتمال أن يكون المستثنى بمضاً إذا كان له سواهما ، بخلاف ما لو قال : ممالكى أحرار إلا ممالكى ؛ وأما وجه القول الثانى ما بينا أن دليل المخصوص بمنزلة الاستثناء ، فإذا كان المخصوص مجهولاً كان ما وراءه مجهولاً أيضاً والمجهول لا يكون دليلاً موجباً ، وأما إذا كان معلوماً فما وراءه يكون معلوماً أيضاً ، وكما أن الكلام المقيب بالاستثناء يصير عبارة عما وراء المستثنى ويكون مقطوعاً به إذا

(١) ما بين المربعين زيادة من الثمانية .

(٢) أى لا يجوز التخصيص على وجه يكون الباقي تحت العام أقل من الثلاث — هامش الثمانية .

(٣) أى يجوز التخصيص حتى يبقى الواحد — هامش الثمانية .

(٤) وفي الثمانية : لولم يبق .

(٥) وفي الثمانية والمهندية ( كان ) مفرداً مكان الثنية .

(٦) وفي الثمانية والمهندية : لأنه يحتمل .

كان المستثنى معلوماً فكذلك العام إذا لحقه خصوص معلوم يصير عبارة عما وراءه ويكون موجباً فيه ما هو حكم العام ؛ لأن دليل الخصوص لا يفترض لما وراءه فيبقى العام فيما وراءه حجة موجبة قطعاً ، ولا معنى لما قال الكرخي رحمه الله إنه يحتمل التعليل لأنه إذا كان بمنزلة الاستثناء لا يحتمل<sup>(١)</sup> التعليل فإن المستثنى معدوم على معنى أنه لم يكن مراداً بالكلام أصلاً والعدم لا يعمل ، وعلى هذا القول يسقط الاحتجاج بآية السرقة ؛ لأنه لحقها خصوص مجهول وهو ثمن المِجَنِّ على ما روى « كانت اليد لا تقطع على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما دون ثمن المِجَنِّ » وكذلك بآية البيع فإنه<sup>(٢)</sup> لحقها خصوص مجهول وهو حرمة الربا ، وكذلك بالعمومات الموجبة للعقوبة وقد لحقها خصوص مجهول وهو السقوط باعتبار تمكن الشبهة على ما قال رسول الله عليه الصلاة والسلام : « ادرءوا الحدود بالشبهات » .

ووجه القول الثالث أن التخصيص إنما يكون بكلام مبتدأ بصيغة عى حدة تتناول بعض ما تناوله العام على خلاف موجبه مما لو كان طارئاً كان رافعاً على وجه النسخ فإذا كان مقارناً كان ثابتاً<sup>(٣)</sup> ، ومثل هذا لا يصلح مغيراً صفة الكلام الأول ، فكيف يصلح مغيراً له وهو غير متصل بتلك الصيغة ؟ فبقى الكلام الأول صادراً من أهله في محله فيكون موجباً حكمه ، وحكم العام أنه كان موجباً قطعاً ، فإذا كان الخصوص معلوماً بقي العام فيما وراءه موجباً قطعاً ، ولا يكون موجباً في موضع الخصوص لتحقق المعارضة بين دليل الخصوص والمعموم فيه فإذا كان مجهولاً في نفسه فالمجهول لا يصلح معارضاً للمعلوم ، وقد بينا أن العام موجب للحكم فيما تناوله قطعاً بمنزلة الخاص فيما تناوله ، فإذا لم تستقم المعارضة بكون المعارض مجهولاً سقط دليل الخصوص وبقي حكم العام على ما كان في جميع ما تناوله ، وهذا بخلاف الاستثناء فإنه داخل على صيغة الكلام ؛ ألا ترى أنه لا يستقيم بدون أصل الكلام ؛ فإن قول القائل إلا زيداً لا يكون مفيداً شيئاً فإذا دخل على صيغة الكلام كان مغيراً لها فيكون أصل الكلام عبارة عما وراء المستثنى وذلك مجهول عند جهالة المستثنى والجهالة

(١) وفي الثمانية : لم يحتمل .

(٢) وفي الثمانية والهندية : لأنه .

(٣) وفي الثمانية والهندية : بياناً .

في المستثنى لا تمنع صحة الاستثناء ؛ لأنه يبين أن صيغة الكلام لم تتناول المستثنى أصلاً ولم يتناوله الكلام فلا أثر لاجتهال فيه ، وهذا بخلاف صيغة العام فيها لا يحتمله العموم ؛ لأن الكلام إنما يكون مفيداً حكمه إذا صدر من أهله في محله ؛ فإن البيع كما لا يصح من المجنون لانعدام الأهلية لا يصح في الحر لانعدام المحلية . فكذا صيغة العموم في محل لا يقبل العموم بمنزلة الصادر من غير أهله فلا يكون موجباً حكم العموم ، وإذا لم ينقذ موجباً حكم العام وليس وراءه شيء معلوم يمكن أن يجعل الكلام عبارة عنه بقي مجملاً فيها هو المراد ، فأما إذا صدر من أهله في محله كان موجباً حكمه إلا أن يمنع منه مانع والمجهول لا يصلح أن يكون مانعاً فبقى أصل الكلام معتبراً في موجهه ؛ ألا ترى أن البائع بعد تمام البيع إذا أجل المشتري في الثمن أجلاً مجهولاً من غير أن يشترط ذلك في أصل البيع يبقى البيع موجباً حالاً للثمن ، لأنه انقضى موجباً لذلك ، وهذا المانع — وهو الأجل — لا يصلح أن يكون مؤخرًا للمطالبة فيبقى الحكم الأول على حاله .

وأما وجه القول الرابع — وهو الصحيح — أن دليل الخصوص بمنزلة الاستثناء في حق الحكم وبمنزلة النسخ باعتبار الصيغة ؛ لأن دليل الخصوص يتبين بأن<sup>(١)</sup> المراد إثبات الحكم فيما وراء الخصوص لا أن يكون المراد رفع الحكم عن الموضع الخصوص بعد أن كان ثابتاً ؛ ولهذا لا يكون إلا مقارناً حتى لو كان طارئاً يحمل نسخاً لا خصوصاً لأنه لا يمكن أن يحمل مبيناً أن المراد ما وراءه ، ومن حيث الصيغة هو كلام مبتدأ مفهوم بنفسه مفيد للحكم وإن لم تتقدمه صيغة العام ، فمرفنا أنه من حيث الصيغة معتبر بدليل النسخ لأنه منفصل عن العام ، ومن حيث الحكم هو بمنزلة الاستثناء لأنه متصل به حكماً حتى لا يجوز<sup>(٢)</sup> إلا مقارناً له فلم يجوز إلحاقه بأحدهما خاصة بل يعتبر في كل حكم بنظيره كما هو الأصل فيما تردد بين شيئين وأخذ حظاً معتبراً من كل واحد منهما فإنه يعتبر بهما ، فنقول : إذا كان المستثنى مجهولاً فاعتبار جانب الصيغة فيه يسقط دليل الخصوص ويبقى حكم العام في جميع ما تناوله ، واعتبار جانب الحكم فيه وهو أنه بمنزلة الاستثناء يمنع ثبوت الحكم فيما وراء الخصوص لكونه

(١) وفي الثمانية والهندية : أن .

(٢) وفي الثمانية : لا يكون .

مجهولاً فلا بطل واحدا منهما بالشك ؛ ومعنى هذا أنا لا نسقط دليل الخصوص لكونه مجهولاً بالشك ، ولا نخرج ما وراءه من أن يكون صيغة العام حجة فيه بالشك ، وكذلك إذا كان الخصوص معلوماً فإنه من حيث الصيغة هو نص على حدة قابل للتعليل وبالتعليل ما ندرى ما يتعدى إليه حكم الخصوص مما تناوله صيغة العام ، وباعتبار الحكم لا يقبل التعليل لأنه موجب للحكم على أنه تبين به أن المراد ما وراءه كالاستثناء وهذا لا يقبل التعليل ، فاعتبار الصيغة يخرج العام من أن يكون حجة فيما وراء الخصوص ، وباعتبار الحكم يوجب أن يكون العام موجباً للحكم قطعاً فيما وراء الخصوص ، فلا يبطل معنى الحجة بالشك ولكن يتمكن فيه ضرب شبهة ، فإن ما يكون ثابتاً من وجه دون وجه لا يكون مقطوعاً به ، والحكم إنما ثبت بحسب الدليل ولهذا كان حجة موجبة العمل بها ، ولا يكون موجبه العلم قطعاً ، وهذا بخلاف دليل النسخ فإن عمله في رفع الحكم باعتبار المعارضة وذلك لا يكون إلا فيما تناوله النص بعينه ؛ فإن التعليل فيه يؤدي إلى إثبات المعارضة بين النص والعلّة المستنبطة بالرأى والرأى لا يكون معارضاً للنص ؛ ولهذا لا نشتمل بالتعليل في إثبات النسخ ، فأما دليل الخصوص ، وإن كان نصاً على حدة<sup>(١)</sup> ، فإنما يوجب الحكم على الوجه الذي يوجبه الاستثناء ؛ لأنه في معنى الحكم بمنزلة الاستثناء كما قررنا ، فلا يخرج من أن يكون محتملاً للتعليل ، وبطريق التعليل تتمكن الشبهة فيما يبقى وراء الخصوص مما يكون العام موجباً للحكم فيه ؛ ولهذا جوزنا تخصيص هذا العام بالقياس ؛ لأن ثبوت الحكم به فيما وراء الخصوص مع شك في أصله واحتمال ، فيجوز أن يكون القياس معارضاً له بخلاف خبر الواحد فإنه لاشك في أصله<sup>(٢)</sup> ، وإنما الاحتمال في طريقه باعتباره توهم غلط الراوى أو ميله عن الصدق إلى الكذب ، فمن حيث إنه لاشك فيه متى ثبت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان أقوى من القياس فلا يصلح أن يكون القياس معارضاً له .

وبيان هذه الأصول من الفروع أن من جمع بين حر وعبد فباعهما بشمن واحد أو بين ميتة وذكية أو بين خل وخمر لم يجز البيع أصلاً ؛ لأن الحر والميتة والخمر لا يتناولها العقد

(١) وفي العمالية : وإن كان له صيغة على حدة .

(٢) وفي الهندية : في مثله .

أصلاً فيكون بائناً لا هو مال متقوم منهما بحصته من الألف إذا قسم عليهما والبيع بالحصة لا ينمقد صحيحاً ابتداءً ، كما لو قال : بمت منك هذا العبد بما يخصه من الألف إذا قسم على قيمته وعلى قيمة هذا العبد الآخر ، فهذا الفصل يتبين ما يكون بمنزلة الاستثناء أنه يجعل الكلام عبارة عما وراء المستثنى حكماً ؛ ولو باع منه عبيدين فملك أحدهما قبل القبض أو استحق أحدهما أو كان أحدهما مدبراً أو مكاتباً يبقى العقد صحيحاً في الآخر ؛ لأن العقد يتناولهما باعتبار صفة المالية والتقوم فيهما وهو المعتبر في المحل لتناول العقد إياه ، ثم خرج أحدهما لصيانة حق مستحق إما للعبد في نفسه أو للغير أو لتعذر التسليم بهلاكه فيبقى العقد في الآخر صحيحاً بحصته ، وهذا نظير دليل النسخ فإنه يرفع الحكم الثابت في مقدار ماتناوله النص الذي هو ناسخ وييق ما وراء ذلك من حكم العام على ما كان قبل ورود الناسخ . ونظير دليل الخصوص البيع بشرط الخيار فإنه ينمقد صحيحاً بمنزلة ما لو لم يكن فيه خيار ، وفي حق الحكم كان غير منمقد على معنى أن الحكم متعلق بسقوط الخيار على ما يأتيك بيانه في موضعه أن شرط الخيار لا يدخل في أصل السبب وإنما يدخل على الحكم ، فيجب اعتباره في كل جانب بنظيره حتى إن باعتبار السبب إذا سقط الخيار استحق المشتري بزوائده المتصلة أو الانفصلة ، وباعتبار الحكم إذا أعتق المشتري والخيار مشروط البائع ثم سقط الخيار لم ينفذ العتق ؛ وعلى هذا قال في الزيادات : لو باع من رجل عبيدين وشرط الخيار في أحدهما دون الآخر للبائع أو المشتري ، فإن لم يكن ثمن كل واحد منهما مسمى لم يجز العقد في واحد منهما ، وإن كان ثمن كل واحد منهما مسمى جاز في واحد منهما ، فإن لم يمين الشروط فيه الخيار منهما لم يجز العقد أيضاً ، وإن عينا ذلك جاز العقد في الآخر ولزم بالثمن المسمى له ؛ لأن اشتراط الخيار باعتبار الحكم يعدم العقد في الشروط فيه الخيار ، فإذا كان مجهولاً كان العقد في الآخر ابتداءً في المجهول ، وإن كان معلوماً ولم يكن ثمن كل واحد منهما مسمى كان العقد في الآخر ابتداءً بالحصة فلا ينمقد صحيحاً ، وباعتبار السبب كان متناولاً لها بصفة الصحة ، فإذا كان الذي لا خيار فيه منهما معلوماً وكان ثمنه مسمى لزم العقد فيه ولم يجعل العقد في الآخر بمنزلة شرط فاسد في الذي لا خيار فيه ، بخلاف ما قاله أبو حنيفة رحمه الله فيما إذا باع حراً وعبدًا وسمى ثمن كل واحد منهما لم ينمقد البيع في العبد صحيحاً ؛

لأن اشتراط قبول العقد في الحر شرط فاسد ، فقد جملة مشروطاً في قبوله العقد في القن حين جمع بينهما في الإيجاب ، والبيع يبطل بالشروط الفاسدة ، وأما اشتراط قبول العقد في الذي فيه الخيار لا يكون شرطاً فاسداً ؛ لأن البيع بشرط الخيار منعقد شرطاً صحيحاً<sup>(١)</sup> من حيث السبب ، فكان العقد في الآخر لازماً ، والله أعلم .

### فصل في بيان ألفاظ العموم

ألفاظ العموم قيمان : عام بصيغته ومعناه ، وقسم فرد بصيغته عام بمعناه .  
فأما ماهو عام بصيغته<sup>(٢)</sup> ومعناه فكل لفظ هو للجمع نحو الرجال والنساء والمسلمين والمشركون والمنافقين فإنها عام صيغة ؛ لأن واضع اللغة وضع هذه الصيغة للجماعة قال رجل ورجلان وامرأة وامرأتان ونساء ، وهو عام بمعناه ، لأنه شامل لكل ماتناوله عند الإطلاق ؛ فأدنى ما يطلق عليه هذا اللفظ الثلاثة ؛ لأن أدنى الجمع الصحيح ثلاثة ، نص عليه محمد رحمه الله في السير الكبير في الأنفال وغيرها ، ومن قال لفلان على دراهم يلزمه الثلاثة ، والمرأة إذا اختلعت من زوجها بما في يدها من دراهم فإذا ليس في يدها شيء يلزمها ثلاثة دراهم ؛ لأن أدنى الجمع متيقن به عند ذكر الصيغة وفيما زاد عليه شك واحتمال فلا يجب إلا المتيقن ، فظن بعض أصحابنا رحمهم الله أن على قول أبي يوسف أدنى الجمع اثنان على قياس مسألة الجمعة وليس كذلك ؛ فإن عنده الجمع الصحيح ثلاثة إلا أنه يجعل الإمام من جملة الجمع الذي تتأدى بهم الجمعة على قياس سائر الصلوات فإن الإمام من جملة الجماعة ؛ ولهذا يقدم الإمام إذا كان خلفه رجلان فصاعداً . وقال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله : الشرط في الجمعة الجماعة والإمام جميعاً فلا يكون الإمام محسوباً من عدد الجماعة فيشترط ثلاثة سواء ، وفي سائر الصلوات الإمام ليس بشرط لأدائها فيمكن أن يجعل الإمام من جملة الجماعة ، فإذا كان مع الإمام رجلان اصطفا خلفه . وبعض أصحاب الشافعي رحمهم الله يقولون : الجماعة هي الثني فصاعداً ، واستدلوا بقوله عليه السلام : « الاثنان فما فوقهما جماعة » ولأن اسم الجماعة

(١) وفي الثمانية والهندية : ينعقد صحيحاً .

(٢) وفي الثمانية : فأما العام بصيغته .

حقيقة فيما فيه معنى الاجتماع وذلك موجود في الاثنين ؛ ألا ترى أن في الوصايا والموارث جعل للهنئ حكم الجماعة حتى لو أوصى لأقرباء فلان يتناول المثنى فصاعداً ، وللاثنين من الميراث ما للثلاث فصاعداً ، والأخوان يحجبان الأم من الثلث إلى السدس بقوله تعالى : « فإن كان له إخوة » وفي كتاب الله تعالى إطلاق عبارة الجمع على المثنى لقوله تعالى <sup>(١)</sup> « هذان خصمان اختصموا » وقال تعالى : « وداود وسليمان » إلى قوله « وكنا لحكمهم شاهدين » وقال تعالى : « إذ تَسَوَّرُوا المِحراب » إلى قوله تعالى « خصمان بنى بعضنا على بعض » وكذلك في استعمال الناس فإن الاثنين يقولان نحن فعلنا كذا بمنزلة الثلاثة . وحجبتنا في ذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم « الواحد شيطان ، والاثنان شيطانان ، والثلاثة ركب » ثم يستقيم في صيغة الجماعة <sup>(٢)</sup> عن المثنى بأن يقول : ما في الدار رجال إنما فيها رجالان ، وقد بينا أن اللفظ إذا كان حقيقة في الشيء لا يستقيم نفيه عنه ، وإجماع أهل اللغة يشهد بذلك فإنهم يقولون الكلام ثلاثة أقسام وحدان وتثنية وجمع ، ثم للوحدان أبنية مختلفة وكذلك للجمع ، وليس ذلك للتثنية إنما لها علامة مخصوصة ، فعرفنا أن المثنى غير الجماعة ، ولما وضعوا للمثنى لفظاً على حدة فلو قلنا بأن المثنى حكم الجماعة لكان اللفظ الموضوع للثلاثة على خلاف الموضوع للمثنى تكراراً محضاً وكل لفظ موضوع لفائدة جديدة ، ألا ترى أن بعد الثلاث لم يوضع لما زاد عليها لفظ على حدة لما كانت صيغة الجماعة تجمعها ، وكذلك اللفظ المفرد والتثنية يذكر من غير عدد ، يقال <sup>(٣)</sup> : رجل ورجلان [ ثم يذكر مقروناً بالعدد بعد ذلك ، فيقال : ثلاثة رجال وأربعة رجال <sup>(٤)</sup> ] ولا يقال واحد رجل ولا اثنان رجلان ، وتسمية الثلاثة جماعة بمعنى الاجتماع كما قالوا ولكن اجتماع بصفة وهو اجتماع لا يتحقق فيه معنى يعارض الأفراد على التساوي كما في الثلاثة ؛ فإن الفرد من أحد الجانبين يقابله المثنى من جانب آخر ، فأما في الاثنين يتعارض الأفراد على

(١) وفي العثمانية : قال تعالى .

(٢) وفي الهندية : الجمع .

(٣) وفي العثمانية والهندية : فيقال .

(٤) ما بين المربعين زيادة من العثمانية .



التساوى من حيث إن كل واحد من الجانبين فرد ، فعند الانضمام يكون اسم الثنى حقيقة فيهما لا اسم الجماعة ، وتأويل الحديث أن في حكم الاصطفاف خلف الإمام الاثنان فما فوقهما جماعة فقد بينا<sup>(١)</sup> المعنى فيه ، فأما في الموارث فاستحقاق الاثنين الثلثين ليس بالنص الوارد بمباراة الجماعة وهو قوله تعالى : « فلهن ثلثا ما ترك » إنما ذلك للثلاث فصاعدا ، وإنما استحقاق الاثنين الثلثين بإشارة النص في قوله : « للذكر مثل حظ الأنثيين » فإن نصيب الابن مع الابنة الثلثان ، فيثبت به أن ذلك حظ الأنثيين وما بعده لبيان أنهن وإن كن أكثر من ثنتين لا يكون لهن إلا الثلثان عند الانفرد ، والحجب بالأخوين عرفناه باتفاق الصحابة رضى الله عنهم ، على ما روى أن ابن عباس رضى الله عنهما قال لعثمان رضى الله عنه : الإخوة في لسان قومك لا يتناول الاثنان ، فقال : نعم ولكن<sup>(٢)</sup> لا ستحي أن أخالفهم فيما رأوا . ألا ترى أن الحجب ثبت بالأخوات المفردات بهذا الطريق ؛ فإن اسم الإخوة لا يتناول الأخوات المفردات ، على أن الاسم قد يتناول الثنى مجازاً لاعتبار معنى الاجتماع مطلقاً ، فهذا الطريق أثبتنا حكم الحجب والتوريث للثنى ، والوصية أخت الميراث فيكون ملحقاتاً به . وقول الثنى : نحن فعلنا كذا إخبار عن كل واحد منهما عن نفسه وعن غيره ، على أن جملة تبعاً لنفسه مجازاً ومثل هذا قد يكون من الواحد أيضاً ، يقول : قد فعلنا كذا وأمرنا بكذا ، وهذا لا يدل على أن اسم الجماعة يتناول الفرد حقيقة . وفيما تلونا من الآيات بيان أن التخاصمين كانا اثنين ويحتمل أن يكون الحضور معهما جماعة وصيغة الجماعة تصرف إليهم جميعاً ، وعلى هذا قوله تعالى : « فقد صَفَّتْ قلوبكما » فإن أكثر الأعضاء المنتفع بها في البدن زوج فما يكون فرداً لعظم المنفعة فيه يجمل بمنزلة ما هو زوج فتستقيم العبارة عن ثنيتيه بالجمع ويبين أن أدنى الجمع الصحيح ثلاثة صورة أو معنى ، وعلى هذا لو قال إن اشتريت عبيداً ففعل كذا أو إن تزوجت نساء فإنه لا يبحث إلا بالثلاثة فصاعداً إلا أنه إذا دخل الألف واللام في هذه الصيغة نجعلها للجنس مجازاً ؛ لأن اللام لتعريف المعهود

(١) وفي الثمانية : وقد بينا .

(٢) وفي الثمانية والهندية : ولكن .

في الأصل ، فإن الرجل يقول رأيت رجلاً ثم كُلت الرجل : أى ذلك الرجل بعينه ، وقال تعالى : « كما أرسلنا إلى فرعون رسولاً فمعى فرعونُ الرسول » : أى ذلك الرسول بعينه ، فمرفنا أنه المهود ولكن ليس فيما تناوله صينة الجماعة مهود ليكون تعريفاً لذلك ، فلو لم نجمله للجنس لم تبق للألف واللام فائدة ، فإذا جعل للجنس كان فيه اعتبار المعنيين جميعاً : معنى المهود من حيث إنه يتناول هذا الجنس من أقسام الأجناس فيكون تعريفاً له ، ومعنى المموم من حيث إن في كل جنس يوجد معنى الجماعة فلا اعتبار المعنيين جميعاً جملناه للجنس ، ثم تناول الواحد فصاعداً حتى إذا قال إن تزوجت النساء أو اشتريت العبيد أو كُلت الناس يبحث بالواحد ؛ لأن الواحد في الجنس بمنزلة الثلاثة في الجماعة على معنى أن اسم الجنس يتناول الواحد حقيقة ، فإن آدم صلوات الله عليه هو الأصل في جنس الرجال ، وحواء رضى الله عنها هى الأصل في جنس النساء ، وحين لم يكن غيرهما كان اسم الجنس حقيقة لكل واحد منهما ، فبكثرة الجنس لا تتغير تلك الحقيقة ، فالأدنى المتيقن به في حقيقة اسم الجنس الواحد كالثلاثة في الجماعة ، فمعد الإطلاق ينصرف إليه إلا أن يكون المراد الجمع فينبذ لا يبحث قط ويدين في القضاء لأنه نوى حقيقة كلامه ، بخلاف ما إذا نوى التخصيص في صينة العام فإنه لا يدين في القضاء .

فأما ما يكون فرداً بصيغته عاماً بمعناه فهو بمنزلة اسم الجن والإنس فإنه فرد بصيغته ؛ ألا ترى أنه ليس له وحدان عام بمعناه وإن لم يذكر فيه الألف واللام بمنزلة الرجال والنساء ، وكذلك الرهط والقوم فإنه فرد بصيغته إذ لا فرق بين قول القائل رهط وقوم وبين قوله زيد وعمرو ، وهو [عام<sup>(١)</sup>] بمعناه ، والجماعة والطائفة كذلك إلا أن الطائفة في لسان الشرع يتناول الواحد فصاعداً ، قال ابن عباس في قوله تعالى : « فلولاً نفر من كل فرقة منهم طائفة » إنه الواحد فصاعداً ، وقال قتادة في قوله تعالى : « وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين » إنه الواحد فصاعداً ، وهذا لاعتبار صيغة الفرد ، وجملوه بمنزلة الجنس بغير حرف اللام كما يكون مع حرف اللام الذى هو للمعد ، وعلى هذا قلنا لو حلف لا يشرب ماء يبحث بشرب القليل ، كما

(١) زيادة من الثمانية والهندية .

لو قال الماء لأن صيغته صيغة الفرد والمراد به الجنس فيتناول القليل والكثير ، سواء قرن به اللام أو لم يقرن ؛ لأنه لما خلا عن معنى الجماعة صيغة إذ ليس له وحدان كان جنساً ، فإدخال الألف واللام فيه يكون للتأكيد ، كارجل يقول : رأيت قوماً وافدين ورأيت القوم الوافدين على فلان كان ذلك كتنا كيد معنى الجنس . ثم اسم الجنس يتناول الأداة حقيقة من الوجه الذي قررنا أنه لو تصور أن لا يبق من الماء إلا ذلك القليل كان اسم الماء له حقيقة ولا يتغير ذلك بكثرة الجنس . وقد قال بعض مشايخنا رحمهم الله : إن الحالف إنما يمنع نفسه بيمينه عما في وسعه وفي وسعه شرب القليل من الجنس وليس في وسعه شرب الجميع ، فلعلنا بأنه لم يرد جميع الجنس صرفناه إلى أقل ما يتناول اسم الجنس على احتمال أن يكون مراده الكل حتى إذا نواه لم يحث قط .

ومن هذا القسم كلمة من فإنها كلمة مبهمة وهي عبارة عن ذات من يعقل ، وهي تحتمل الخصوص والعموم . ألا ترى أنه إذا قيل من في الدار يستقيم في جوابه فيها فلان وفلان وفلان ؟ وإذا قال من أنت يستقيم في جوابه أنا فلان فتي وصلت هذه الكلمة بمحمود كانت للخصوص وإذا وصلت بنير المهود تحتمل العموم والخصوص والأصل فيها العموم ، قال الله تعالى « ومنهم من يستمع إليك » وقال « ومنهم من ينظر إليك » إلى قوله تعالى « ولو كانوا لا يبصرون » وقال تعالى « فمن شهد منكم الشهر فليصمه » والمراد العموم ، وقال صلى الله عليه وسلم « من قتل قتيلاً فله سلبه » و« من دخل دار أبي سفيان فهو آمن » وعلى هذا الأصل قلنا إذا قال من شاء من عبيدى المتق فهو حر فشاءوا جميعاً عتقوا لأن كلمة من تقتضى العموم وإنما أضاف المشيئة إلى من دخل تحت كلمة من فيتعمم بمومه . وقال أبو يوسف ومحمد : إذا قال من شئت من عبيدى عتقه فهو حر فشاء عتقهم جميعاً عتقوا أيضاً ؛ لأن كلمة من تعم العبيد ومن لتمييز هذا الجنس من سائر الأجناس بمنزلة قوله تعالى : « فاجتنبوا الرجس من الأوثان » وإضافة المشيئة إلى خاص لا يغير العموم الثابت بكلمة من ، كما في قوله تعالى : « فأذن لمن شئت منهم » وقال تعالى : « تُرْجَى مَنْ تَشَاءُ مِنْهُمْ » ولكن أبو حنيفة رحمه الله قال : له أن يمتتهم جميعاً إلا واحداً منهم ؛ لأن كلمة من للتعميم ومن للتبويض وهو الحقيقة فإذا أضاف المشيئة

إلى العام الداخلى تحت كلمة من يرجع جانب العموم فيه ، فإذا<sup>(١)</sup> أضافها إلى خاص يبقى معنى الخصوص معتبراً فيه مع العموم فيتناول بعضاً عاماً وذلك فى أن يتناولهم إلا واحداً منهم . وإنما رجحنا معنى العموم فيما تلونا من الآيتين بالقرينة المذكورة فيها وهو قوله تعالى : « واستغفرُ لهم الله » وقال تعالى : « ذلك أدنى أن تقرَّ أعينهنَّ » وعلى احتمال الخصوص فى هذه الكلمة قال فى السير الكبير : إذا قال من دخل منكم هذا الحصن أولاً فله من النفل كذا فدخل رجلان معاً لم يستحق واحد منهما شيئاً ؛ لأن الأول اسم لفرد سابق فإذا وصله بكلمة من وهو تصريح بالخصوص يرجح معنى الخصوص فيه فلا يستحق النفل إلا واحد دخل سابقاً على الجماعة .

ونظيرها كلمة ما فإنها تستعمل فى ذات مالا يعقل وفى صفات ما يعقل ، حتى إذا قيل ما زيد يستقيم فى جوابه عالم أو عاقل ، وإذا قيل ما فى الدار يستقيم فى جوابه فرس وكلب وحمار ولا يستقيم فى الجواب رجل وامرأة ، فعرفنا أنه يستعمل فى ذات مالا يعقل بمنزلة كلمة من فى ذات من يعقل ؛ ألا ترى أن فرعون عليه اللعنة حين قال لموسى عليه السلام : وما رب العالمين ؟ قال موسى : رب السموات والأرض ؟ أظهر التعجب من جوابه حتى نسبته إلى الجنون ، يعنى أنا<sup>(٢)</sup> أسأله عن الماهية وهو السؤال عن ذات الشيء أجوهر هو أم عرض ، وهو يجيبني عن المنية ألا إن الله تعالى يتعالى عما سأل اللعين ، ومن شأن الحكيم إذا سمع لغواً أن يعرض عنه ويشغل بما هو مفيد ، قال تعالى : « وإذا سمعوا اللغو أعرضوا عنه وقالوا لنا أعمالنا ولكم أعمالكم » وهذا ليس جواباً عن اللغو ولكن إعراض عنه وإتمام لذلك الإعراض بالاستئغال بما هو مفيد ، وكذلك فعل موسى عليه السلام ؛ فإنه أظهر الإعراض عن اللغو بالاستئغال بما هو مفيد وهو أن الصانع جل وعلا إنما يعرف بالتأمل فى مصنوعاته وبمعرفة أسمائه وصفاته ، وفى هذا بيان أن اللعين أخطأ<sup>(٣)</sup> فى طلب طريق المعرفة بالسؤال عن الماهية . وقد تأتى كلمة ما بمعنى مَنْ ، قال تعالى : « وما بناها » معناه

(١) وفى الثمانية والهندية : وإذا .

(٢) وفى الثمانية والهندية : إني .

(٣) وفى الثمانية والهندية : مخطئ .

ومن بناها إلا أن الحقيقة في كل كلمة ما بينا ، وعلى هذا الأصل كان الاختلاف في قوله لامرأته : اختارى من الثلاث ما شئت فاخترت الثلاث ، فإن عندها تطلق ثلاثاً ، وعند أبي حنيفة رحمه الله ثنتين بمنزلة قوله : أعتق من عبيدى من شئت ، ولا احتمال معنى العموم في كلمة ما قلنا إذا قال لأمته إن كان ما في بطنك غلاماً فأنت حرة فولدت غلاماً وجارية إنها لا تمتق ؛ لأن الشرط أن يكون جميع ما في بطنها غلاماً . ونظير هاتين الكلمتين كلمة الذى فإنها مبهمة مستعملة فيما يعقل وفيما لا يعقل وفيها معنى العموم على نحو ما في الكلمتين ، حتى إذا قال : إن كان الذى في بطنك غلاماً كان بمنزلة قوله إن كان ما في بطنك غلاماً .

وكلمة أين وحيث للتعميم في الأمكنة ، قال الله تعالى : « وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره » وقال تعالى : « أينما تكونوا يدرككم الموت » ولهذا لو قال لامرأته : أنت طالق أين شئت وحيث شئت يقتصر على المجلس ؛ لأنه ليس في لفظه ما يوجب تميم الأوقات .

وأما متى كلمة مبهمة لتعميم الأوقات ؛ ولهذا لو قال : أنت طالق متى شئت لم يتوقف ذلك على المجلس <sup>(١)</sup> .

وأما كلمة كل فإنها توجب الإحاطة على وجه الأفراد ، قال الله تعالى : « إنا كل شيء خلقناه بقدر » ومعنى الأفراد أن كل واحد من المسميات التي توصل بها كلمة كل يصير مذكوراً على سبيل الانفراد كأنه ليس معه غيره ؛ لأن هذه الكلمة صلة في الاستعمال حتى لا تستعمل وحدها لخلوها عن الفائدة ، وهي تحتل الخصوص نحو كلمة من إلا أن معنى العموم فيها يخالف معنى العموم في كلمة من ، ولهذا استقام وصلها بكلمة من ، قال الله تعالى : « كل من عليها فان » حتى لو وصلت باسم نكرة <sup>(٢)</sup> تقتضى العموم في ذلك الاسم ، فأما إذا قال <sup>(٣)</sup> لعبده : أعط كل رجل من هؤلاء درهما كانت موجبة للعموم فيهم ؛ ولهذا لو قال : كل امرأة أتزوجها فهمى طالق تطلق كل امرأة يتزوجها على العموم ، ولو تزوج امرأة

(١) وفي الثمانية والهندية : لم يتوقف ذلك بالمجلس .

(٢) وفي الثمانية والهندية : باسم هو نكرة .

(٣) وفي الثمانية والهندية : فإذا قال .

مرتين لم تطلق في المرة الثانية لأنها توجب العموم فيما وصلت به من الاسم دون الفعل إلا أن توصل بما فينئذ ما يتعقبها الفعل دون الاسم ؛ لأنه يقال كلما ضرب ولا يقال كلما رجل فيقتضى التعميم فيما يوصل به ، قال الله تعالى : « كَلِمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ » فإذا قال : كلما تزوجت امرأة فتزوج امرأة مراراً تطلق في كل مرة . وبيان الفرق بين كلمة من وبين كلمة كل فيما يرجع إلى الخصوص بما ذكره محمد في السير الكبير : إذا قال : من دخل هذا الحصن أولاً فله كذا فدخل رجلان معاً لم يكن لواحد منهما شيء ، ولو قال : كل من دخل هذا الحصن أولاً فله كذا<sup>(١)</sup> فدخل عشرة معاً استحق كل واحد منهم النفل تاماً لأجل الإحاطة في كلمة كل على وجه الأفراد ، وكل واحد من الداخلين كأنه فرد ليس معه غيره وهو أول من الناس من الذين لم يدخلوا فاستحق النفل كاملاً ، ولو دخل العشرة على التعاقب كان النفل للأول خاصة في الفصلين لاحتمال الخصوص في كلمة كل ؛ فإن الأول اسم لفرد سابق وهذا الوصف تحقق فيه دون من دخل بعده .

وكلمة الجميع بمنزلة كلمة كل في أنها توجب الإحاطة ولكن على وجه الاجتماع لأعلى وجه الأفراد ، حتى لو قال جميع من دخل منكم الحصن أولاً فله كذا فدخل عشرة معاً استحقوا نفلاً واحداً ، بخلاف قوله كل من دخل لأن لفظ الجميع للإحاطة على وجه الاجتماع وهم سابقون بالدخول على سائر الناس ، وكلمة كل للإحاطة على وجه الأفراد ، فكل واحد منهم كالمتفرد بالدخول سابقاً على سائر الناس ممن لم يدخل ، ولو قال جماعة من أهل الحرب آمنونا على بنينا ولأحدهم ابن وبنات والباقي بنات فقط ثبت الأمان لهم جميعاً ، ولو قال آمنوا كل واحد منا على بنيه فإنما الأمان لأولاد الرجل الذي له ابن خاصة دون الآخرين ؛ لأن الإحاطة في الأول على وجه الاجتماع وباختلاط الذكر الواحد بجماعتهم يتناولهم اسم البنين ، وفي الثاني الإحاطة على سبيل الأفراد فإنما يتناول لفظ البنين أولاد الرجل الذي له ابن دون أولاد الذين لهم بنات فقط ، وهذه الكلمات موضوعة لمعنى العموم لفة غير معلولة .

ونوع آخر منها النكرة فإن النكرة من الاسم للخصوص في أصل الوضع ؛ لأن

(١) وفي الهندية : فله عشرة .

المقصود به تسمية فرد من الأفراد . قال الله تعالى : « إنا أرسلنا إليك رسولاً شاهداً عليكم كما أرسلنا إلى فرعون رسولاً » والمراد رسول واحد ، قال صلى الله عليه وسلم : « في خمس من الإبل شاة » وفي العادة يقال عبد من العبيد ورجل من الرجال ولا يقال رجل من الرجال . ثم هذه النكرة عند الإطلاق لا تعم عندنا ، وعند الشافعي رحمه الله تكون عامة ، وبيانه في قوله تعالى : « فتحرير رقبة » فهو يقول هذه رقبة عامة يدخل فيها الصغيرة والكبيرة والذكر والأنثى والكافرة : المؤمنة والصحيحة والزمنة وقد خص منها الزمنة والمدبرة بالإجماع فيجوز تخصيص الكافرة منها بالقياس على كفارة القتل ، ونحن نقول : هذه رقبة مطلقة غير مقيدة بوصف فالتقييد بالوصف يكون زيادة ولا يكون تخصيصاً فيكون نسخاً ورفعاً لحكم الإطلاق إذ المقيد غير المطلق ، وبهذا النص وجب عتق رقبة لاعتق رقاب . ثم جواز العتق في جميع ما ذكره باعتبار صلاحية المحل لما وجب بالأمر . وهذه الصلاحية ما ثبتت بهذا النص فقد كانت سالحة للتحرير قبل وجوب العتق بهذا النص ، وإنما الثابت بهذا النص الوجوب فقط وليس فيه معنى العموم ، كن نذر أن يتصدق بدرهم فأى درهم تصدق به خرج عن نذره ؛ لأن صلاحية المحل للتصدق لم تكن بنذره إنما الوجوب بالنذر وليس في الوجوب معنى العموم ، واشتراط الملك في الرقبة لضرورة التحرير المنصوص عليه فإن التحرير لا يصح من المرء إلا في ملكه ، واشتراط صفة السلامة لإطلاق الرقبة لأن الإطلاق يقتضى الكمال ، والزمنة قائمة من وجه مستهلكة من وجه فلا تكون قائمة مطلقاً حتى تتناولها اسم الرقبة مطلقاً ، ولهذا شرط كمال الرق أيضاً لأن التحرير منصوص عليه مطلقاً وذلك لإعتاق كامل ابتداء ، وفي المدبر وأم الولد هذا من وجه تعجيل لما صار مستحقاً لها مؤجلاً فلا يكون إعتاقاً مبتدأ مطلقاً ، وعلى هذا قلنا : المنكر إذا أعيد منكرًا فالثاني غير الأول ؛ لأن اسم النكرة يتناول فرداً غير معين وفي صرف الثاني إلى ما يتناوله الأول نوع معين فلا يكون نكرة مطلقاً ، وهو معنى قول ابن عباس رضى الله عنهما : لن يغلب عسر يسرين ، فإن الله تعالى ذكر اليسر منكراً وأعاده منكراً وذكر العسر معروفاً بالآلف واللام ولو كان إطلاق اسم النكرة بوجوب العموم لم يكن الثاني غير الأول ، فإن العام إذا أعيد بصيغته فالثاني

لا يتناول إلا ما يتناوله الأول<sup>(١)</sup> بمنزلة اسم الجنس ، وعلى هذا قال أبو حنيفة : إذا أقر بمائة درهم في وطن وأشهد شاهدين ثم أقر بمائة في موطن آخر وأشهد شاهدين كان الثاني غير الأول ، ولو كتب صكاً فيه إقرار بمائة وأشهد شاهدين في مجلس ثم شاهدين في مجلس آخر كان المال واحداً ؛ لأنه حين أضاف الإقرار إلى مافى الصك صار الثاني معرفاً فيتناول ما يتناوله الأول فقط ، كما في قوله تعالى : « فعصى فرعونُ الرسول » ولو كان في مجلس واحد أقر مرتين فمال واحد استحساناً ؛ لأن للمجلس تأثيراً في جمع الكلمات المتفرقة وجعلها كلمة واحدة<sup>(٢)</sup> فباعباره يكون الثاني معرفاً من وجه ، وقال أبو يوسف ومحمد في المجلسين كذلك باعتبار العادة ؛ لأن الإنسان يكرر قرار الواحد بين يدي كل فريق من الشهود لمعنى الاستيثاق والمال مع الشك لا يجب احتمال الإعادة بطريق العادة لم يلزمه إلا مال واحد .

ثم هذه النكرة تحتل معنى العموم إذا اتصل بها دليل العموم ، وذلك أنواع :  
 منها النكرة في موضع النفي فإنها تم ، قال تعالى : « فلا تدعوا مع الله أحداً »  
 والرجل يقول : مارأيت رجلاً اليوم فإنما يفهم منه نفي هذا الجنس على العموم  
 أو التعميم ليس بصيغة النكرة بل لمقتضاها<sup>(٣)</sup> ؛ وبه تبين معنى الفرق بين النكرة في الإثبات والنكرة في النفي ؛ لأن في موضع الإثبات المقصود إثبات المنكر وفي موضع النفي المقصود نفي المنكر ، فالصفة في الموضعين تعمل فيما هو المقصود إلا أن من ضرورة نفي رؤية رجل منكر نفي رؤية جنس الرجال ؛ فإنه بعد رؤية رجل واحد لو قال مارأيت اليوم رجلاً كان كاذباً ؛ ألا ترى أنه لو أخبر بضده فقال رأيت اليوم رجلاً كان صادقاً وليس من ضرورة إثبات رؤية رجل واحد إثبات رؤية غيره ؛ فهذا معنى قولنا : النكرة في النفي تم وفي الإثبات تخص . ومما يدل على العموم في النكرة الألف واللام إذا اتصلتا بنكرة ليس في جنسها معهود ، قال تعالى : « إن الإنسان لفي خسر » وقال تعالى : « والسارق والسارقة » وقال تعالى :

(١) أى المنكر لو كان عاماً كان الثاني غير الأول فإن العام إذا أعيد كان الثاني غير الأول —  
 كذا بهامش المصنف .

(٢) وفي الثانية والهندية : ككلام واحد .

(٣) وفي الثانية : بمقتضاها .



« الزانية والزاني » لما اتصل الألف واللام بنكرة ليس في جنسها معهود أوجب العموم ، ولهذا قلنا : لو قال المرأة التي أتزوجها طالق تطلق كل امرأة يتزوجها ، ولو قال : العبد الذي يدخل الدار من عبيدي حر يمتق كل عبد يدخل الدار ، وهذا لأن الألف واللام للمعهود وليس هنا معهود فيكون بمعنى الجنس مجازاً ، كالجمل يقول فلان يحب الدينار ومراده الجنس وفي الجنس معنى العموم كما بينا ، وعلى هذا لو قال لامرأته أنت الطلاق أو أنت طالق الطلاق يحتمل معنى العموم فيه حتى إذا نوى الثلاث تقع الثلاث ، ولكن بدون النية يتناول الواحدة لأنها أدنى الجنس وهي المتيقن بها ، وعلى هذا قال في الزيادات : لو وكل وكيلاً بشراء الثياب يصح التوكيل بدون بيان الجنس ؛ لأن عند ذكر الألف واللام يصير هذا بمعنى الجنس فيتناول الأدنى ، بخلاف ما لو قال ثياباً أو أثواباً فإن التوكيل لا يكون صحيحاً لجهالة الجنس فيما يتناوله التوكيل . ومن الدليل على التعميم في النكرة إلحاق وصف عام بها حتى إذا قال : والله لا أكلم إلا رجلاً عالماً كان له أن يكلم كل عالم ؛ لأن المستثنى نكرة في الإثبات ولكنها موصوفة بصفة عامة ، بخلاف ما لو قال إلا رجلاً فكلم رجلين فإنه يحث ، ولو قال لامرأتين له والله لا أقربكما إلا يوماً فاستثنى يوم واحد ، ولو قال إلا يوم أقربكما فيه فكل يوم يقربهما فيه يكون مستثنى لا يحث به لأنه وصف النكرة بصفة عامة .

ومن جنس النكرة كلمة أيّ فإنها للخصوص باعتبار أصل الوضع ؛ يقول أي رجل أذاك وأي دار تريدها والمراد الفرد فقط ، وقال تعالى : « أيكم يأتيني برشها » والمراد الفرد من مخاطبين بدليل قوله تعالى : « يأتيني » فإنه لم يقل يأتيوني ، وعلى هذا لو قال لرجل أي عبيدي ضربته فهو حر فضرِبهم لم يمتق إلا واحد منهم لأن كلمة أي يتناول الفرد منهم .

فإن قيل : أليس أنه لو قال <sup>(١)</sup> أي عبيدي ضربك فهو حر فضرِبوه عتقوا جميعاً ؟ قلنا : نعم ولكن كلمة أي تتناول الفرد مما يقرن به من النكرة ، فإذا قال ضربك فإنما يتناول نكرة موصوفة بفعل الضرب وهذه الصفة عامة فيتعمم بتعميم

(١) وفي المأينة والهندية : أليس لو قال .

الصفة فيمتقون جميعاً ، وإذا قال ضربته فإنما أضاف الضرب إلى المخاطب لا إلى النكرة التي تناولها كلمة أى فبقيت نكرة غير موصوفة فلهذا لا تناول إلا الواحد منهم ، وظنيره قوله تعالى : « أى الفريقين أحق بالأمن » والمراد أحدهما بدليل قوله « الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم » وقال تعالى : « ليلوكم أيكم أحسن عملاً » والمراد به المموم لأنه وصف النكرة بحسن العمل وهي صفة عامة .

فإن قيل : أليس أنه لو قال لمبيده أيكم حمل هذه الخشبة فهو حر فحملوها جميعاً معاً والخشبة يطبق حملها واحد لم يمتق واحد منهم وقد وصف النكرة هنا بصفة عامة وهو الحمل ؟ قلنا : ما وصف النكرة بصفة الحمل مطلقاً بل بحمل الخشبة وإذا حملوها معاً فكل واحد منهم إنما حمل بعضها وبوجود بعض الشرط لا ينزل شيء من الجزء<sup>(١)</sup> حتى لو حملوها على التعاقب عتقوا جميعاً ، لأن كل واحد منهم حمل الخشبة والنكرة الموصوفة تكون عامة .

فإن قيل : إذا كانت الخشبة بحيث لا يطبق حملها واحد منهم عتقوا جميعاً إذا حملوها وإنما حمل كل واحد منهم بعضها ؟ قلنا : إذا كانت لا يطبق حملها واحد فقد علمنا أنه وصف النكرة بأصل الحمل لا بحمل الخشبة ، وإنما علمنا هذا من وجهين : أحدهما أنه إنما بحث المبيد على ما يتحقق منهم دون ما لا يتحقق ، والثاني أن مقصوده إذا كانت بحيث يحملها واحد معرفة جلاذتهم وإنما يحصل ذلك بحمل الواحد الخشبة لا بمطلق الحمل ، وإذا كانت بحيث لا يحملها واحد فمقصوده أن تصير الخشبة محمولة إلى موضع حاجته وإنما يحصل هذا بمطلق فعل الحمل من كل واحد منهم ، فهذا وجه الفرق بين هذه الفصول .

## فصل

وأما حكم المشترك فالتوقف فيه إلى أن يظهر المراد بالبيان على اعتقاد أن ما هو المراد حق ، ويشترط أن لا يترك طلب المراد به إما بالتأمل في الصيغة أو الوقوف على دليل آخر به يتبين المراد ؛ لأن كلام الحكيم لا يخلو عن فائدة ، وإذا كان المشترك

(١) وفي الهندية : من معنى الجزء .

ما يحتمل معاني على وجه التساوى فى الاحتمال مع علمنا أن المراد واحد منها لا جميعها ، فإن الاشتراك عبارة عن التساوى ، وذلك إما فى الاجتماع فى التناول أو فى احتمال التناول ، وقد اتفقت معنى التساوى فى التناول فتميز معنى التساوى فى الاحتمال ووجب اعتقاد الحقيقة فيما هو المراد لأن ذلك فائدة كلام الحكيم ، ثم يجب الاشتغال بطلبه ، ولطلبه طريقان : إما التأمل بالصيغة ليتبين به المراد أو طلب دليل آخر يعرف به المراد ، وبالموقوف على المراد يزول معنى الاحتمال على التساوى ، فلهذا يجب ذلك بحكم الصيغة المشتركة ؛ وبيان هذا فى قوله : غصبت من فلان شيئاً ، فإن أصل الإقرار يصح ويجب به حق للمقر له على المقر إلا أن فى اسم الشيء احتمالاً فى كل موجود على التساوى<sup>(١)</sup> ، ولكن بالتأمل فى صيغة الكلام يعلم أن مراده المال لأنه قال غصبت وحكم النصب لا يثبت شرعاً إلا فيما هو مال ولكن لا يعرف جنس ذلك المال ولا مقداره بالتأمل فى صيغة الكلام فيرجع فيه إلى بيان المقر حتى يجبر على البيان ويقبل قوله إذا بين ما هو محتمل .

وأما حكم المؤول فوجوب العمل به على حسب وجوب العمل بالظاهر إلا أن وجوب العمل بالظاهر ثابت قطعاً ووجوب العمل بالمؤول ثابت مع احتمال السهو والغلط فيه فلا يكون قطعاً بمنزلة العمل بخبر الواحد لأن طريقه غالب الرأى وذلك لا ينفك عن احتمال السهو والغلط ؛ وبيان هذا فيمن أخذ ماء المطر فى إناء فإنه يلزمه التوضؤ به وبحكم زوال الحدث به قطعاً ، ولو وجد ماء فى موضع فغلب على ظنه أنه طاهر يلزمه التوضؤ به على احتمال السهو والغلط حتى إذا تبين أن الماء نجس يلزمه إعادة الوضوء والصلاة ، وأكثر مسائل التحرى على هذا .

### باب أسماء صيغة الخطأ فى استعمال الفقهاء وأحكامها

هذه الأسماء أربعة : الظاهر والنص والمفسر والحكم ؛ ولها أضداد أربعة : الخفى والمشكل والمجمل والمتشابه .

أما الظاهر فهو ما يعرف المراد منه بنفس السماع من غير تأمل ، وهو الذى يسبق

---

(١) وفى النهاية : على سبيل التساوى .

إلى العقول والأوهام لظهوره موضوعاً فيما هو المراد ، مثاله قوله تعالى : « يأيهما الناس اتقوا ربكم » وقال تعالى : « وأحل الله البيع » وقال تعالى : « فاقطعوا أيديهما » فهذا ونحوه ظاهر يوقف على المراد منه بسماع الصيغة ، وحكمه لزوم موجبه قطعاً عما كان أو خاصاً .

وأما النص فما يزداد وضوحاً<sup>(١)</sup> بقريته تقترب باللفظ من المتكلم ليس في اللفظ ما يوجب ذلك ظاهراً بدون تلك القرينة ، وزعم بعض الفقهاء أن اسم النص لا يتناول إلا الخاص وليس كذلك ؛ فإن اشتقاق هذه الكلمة من قولك : نصصت الدابة إذا حملتها على سير فوق السير المعتاد منها بسبب باشرته ، ومنه النصبة فإنه اسم للعرش الذي يحمل عليه العروس فيزداد ظهوراً بنوع تكلف ، فمرفنا أن النص ما يزداد وضوحاً لمعنى من المتكلم ، يظهر ذلك عند المقابلة بالظاهر عما كان أو خاصاً ، إلا أن تلك القرينة لما اختصت بالنص دون الظاهر جعل بعضهم الاسم للخاص فقط . وقال بعضهم : النص يكون مختصاً بالسبب الذي كان السياق له فلا يثبت به ما هو موجب الظاهر ، وليس كذلك عندنا ؛ فإن العبرة لمعوم الخطاب لا لخصوص السبب عندنا على ما نبينه ، فيكون النص ظاهراً لصيغة الخطاب نصاً باعتبار القرينة التي كان السياق لأجلها ؛ وبيان هذا في قوله تعالى : « وأحل الله البيع وحرم الربا » فإنه ظاهر في إطلاق البيع نص في الفرق بين البيع والربا بمعنى الحل والحرم ؛ لأن السياق كان لأجله ؛ لأنها<sup>(٢)</sup> نزلت رداً على الكفرة في دعوائهم المساواة بين البيع والربا ، كما قال تعالى : « ذلك بأنهم قالوا إنما البيع مثل الربا » وقوله تعالى : « فانكحوا ما طاب لكم من النساء » ظاهر في تجوز نكاح ما يستطيه المرء من النساء نص في بيان العدد ؛ لأن سياق الآية لذلك دليل قوله تعالى : « مثنى وثلاث ورباع » وقوله تعالى : « فطلقوهن لمدتهن » نص في الأمر بمراعاة وقت السنة عند إرادة الإيقاع ؛ لأن السياق كان لأجل ذلك ظاهر في الأمر بأن لا يزيد على طليقة واحدة [ فإن امتثال هذه الصيغة يكون بقوله طلقت ، وبهذا اللفظ لا يقع الطلاق إلا واحدة والأمر موجب<sup>(٣)</sup> ]

(١) وفي الثمانية والهندية : بياناً

(٢) وفي الثمانية والهندية : فإنها .

(٣) ما بين المربعين زيادة من الثمانية والهندية .

الامثال ظاهراً ؛ فتبين بهذا أن موجب النص ما هو موجب الظاهر ولكنه يزداد على الظاهر فيما يرجع إلى الوضوح والبيان بمعنى عرف من مراد التكلم ، وإنما يظهر ذلك عند المقابلة ويكون النص أولى من الظاهر .

وأما المفسر فهو اسم للكشوف الذى يعرف المراد به مكشوفاً على وجه لا يبق معه احتمال التأويل فيكون فوق الظاهر والنص ؛ لأن احتمال التأويل قائم فيهما منقطع فى المفسر ، سواء كان ذلك مما يرجع إلى صيغة الكلام بأن لا يكون محتملاً إلا وجهاً واحداً ولكنه لغة عربية أو استعارة دقيقة فيكون<sup>(١)</sup> مكشوفاً ببيان النص ، أو يكون بقرينة من غير الصيغة ، فتبين به المراد بالصيغة لا لمعى من التكلم فينقطع به احتمال التأويل إن كان خاصاً واحتمال التخصيص إن كان عاماً ؛ مثاله قوله تعالى : « فسجد الملائكة كلهم أجمعون » فإن اسم الملائكة عام فيه احتمال الخصوص فيبقوله « كلهم » ينقطع هذا الاحتمال ويبقى احتمال الجمع والافتراق فيبقوله « أجمعون » ينقطع احتمال تأويل الافتراق ؛ وتبين أن المفسر حكمه زائد على حكم النص والظاهر فكان ملزماً موجبه قطعاً على وجه لا يبق فيه احتمال التأويل ، ولكن يبقى احتمال النسخ .

وأما الحكم فهو زائد على ما قلنا باعتبار أنه ليس فيه احتمال النسخ والتبديل ، وهو مأخوذ من قولك : بناء محكم : أى مأمون الانتقاض ، وأحكمت الصيغة : أى أمنت تقضها وتبديلها ، وقيل بل هو مأخوذ من قول القائل : أحكمت فلاناً عن كذا : أى رددته ، قال القائل :

أبنى حنيفة أحكموا سفهاءكم إني أخاف عليكم أن أغضبها  
أى امنعوا ، ومنه حكمة الفرس لأنها تمنع من العثار والفساد ، فالحكم ممتنع من احتمال التأويل ، ومن أن يرد عليه النسخ والتبديل ؛ ولهذا سمى الله تعالى المحكمات أم الكتاب : أى الأصل الذى يكون الرجوع إليه بمنزلة الأم للولد فإنه يرجع إليها ، وسميت مكة أم القرى لأن الناس يرجعون إليها للحج وفى آخر الأمر<sup>(٢)</sup> ،

(١) وفى العثمانية : فيصير .

(٢) يعنى يوم القيامة — هامش العثمانية

والمرجع ما ليس فيه احتمال التأويل ولا احتمال النسخ والتبديل ، وذلك نحو قوله تعالى « إن الله بكل شيء عليم » فقد علم أن هذا [ وصف <sup>(١)</sup> ] دائم لا يحتمل السقوط بحال وإنما يظهر التفاوت في موجب هذه الأسامي عند التعارض ، وفائدته ترك الأدنى بالأعلى وترجيح الأقوى على الأضعف ؛ ولهذا أمثلة في الآثار إذا تعارضت نذكرها في بيان <sup>(٢)</sup> أقسام الأخبار إن شاء الله تعالى . وأمثاله <sup>(٣)</sup> من مسائل الفقه ما قال علماءنا رحمهم الله فيمن تزوج امرأة شهراً فإنه يكون ذلك متعة لا نكاحاً ؛ لأن قوله تزوجت نص للنكاح ولكن احتمال المتعة قائم فيه ، وقوله شهراً مفسر في المتعة ليس فيه احتمال النكاح فإن النكاح لا يحتمل التوقيت بحال فإذا اجتمع في الكلام رجحنا المفسر وحمّلنا النص على ذلك المفسر فكان متعة لا نكاحاً . وقال في الجامع : إذا قال الرجل لآخر لي عليك ألف درهم فقال الحق أو الصدق أو اليقين كان إقراراً ولو قال البر أو الصلاح لا يكون إقراراً ، فإن قال البر الحق أو البر الصدق أو البر اليقين كان إقراراً ، ولو قال الصلاح الحق أو الصلاح الصدق أو الصلاح اليقين يكون رداً لكلامه ولا يكون إقراراً ؛ لأن الحق والصدق واليقين صفة للخبر ظاهراً فإذا ذكره في موضع الجواب كان محمولاً على الخبر الذي هو تصديق باعتبار الظاهر مع احتمال فيه وهو إرادة ابتداء الكلام ، أي الصدق أولى بك أو الحق أو اليقين أولى بالاشتغال بدعوى الباطل ، فأما البر فهو اسم لجميع أنواع الإحسان لا يختص بالخبر فهو وإن ذكر في موضع الجواب يكون بمنزلة المجمل لا يفهم منه الجواب عند الانفراد ، فإن قرن به ما يكون ظاهره للجواب <sup>(٤)</sup> وذلك الصدق أو الحق أو اليقين حمل ذلك المجمل على هذا البيان الظاهر فيكون إقراراً ، فأما الصلاح ليس فيه احتمال الخبر بل هو محكم في أنه ابتداء كلام لا جواب ، فيحمل ما يقرن به من الظاهر على هذا المحكم ويجعل ذلك رداً لكلامه وابتداء أمر له باتباع الصلاح وترك دعوى الباطل .

(١) زيادة من الثمانية والهندية .

(٢) وفي الهندية : في باب .

(٣) وفي الثمانية والهندية : ومثاله .

(٤) وفي الثمانية والهندية : ظاهر للجواب

وأما الخفي فهو اسم لما اشتبه معناه وخفي المراد منه بمارض في الصيغة يمنع نيل المراد بها إلا بالطلب ، مأخوذ من قولهم : اختفى فلان إذا استترى وطنه وصار بحيث لا يوقف عليه بمارض حيلة أحدثه إلا بالمبالغة في الطلب من غير أن يبدل نفسه أو موضعه ، وهو ضد الظاهر ، وقد جعل بعضهم ضد الظاهر المبهم وفسره بهذا المعنى أيضاً ، مأخوذ من قول القائل : ليل بهيم إذا عم الظلام فيه كل شيء حتى لا يهتدى فيه إلا بمجد التأمل . قال رضى الله عنه : ولكنى اخترت الأول لأن اسم المبهم يتناول المطلق لغة ، تقول العرب : فرس بهيم : أى مطلق اللون . وقال ابن عباس رضى الله عنهما : أبهما ما أبهم الله تعالى : أى أطلقوا ما أطلق الله تعالى ولا تقيدوا الحرمة في أمهات النساء بالدخول بالبنيات . وبيان ما ذكرنا من معنى الخفى في قوله تعالى : « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما » فإنه ظاهر في السارق الذى لم يختص باسم آخر سوى السرقة يعرف به ، خفى في الطرار والنباش ، فقد اختصا باسم آخر هو سبب سرقتهما يعرفان به ، فاشتبه الأمر أن اختصاصهما بهذا الاسم لنقصان في معنى السرقة أو زيادة فيها ؛ ولأجل ذلك اختلف العلماء . قال أبو يوسف اختصاص النباش باسم هو سبب سرقة لا يدل على نقصان في سرقة كالطرار ، وقال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله السرقة اسم لأخذ المال على وجه مسارقة عين حافظه مع كونه قاصداً إلى حفظه باعتراض غفلة له من نوم أو غيره ، والنباش يسارق عين من عسى يهجم عليه<sup>(١)</sup> ممن ليس بحافظ للكفن ولا قاصد إلى حفظه ، فهو يبين أن اختصاصه بهذا الاسم لنقصان في معنى السرقة ، وكذلك في اسم السرقة ما ينبىء عن خطر المسروق بكونه محرراً محفوظاً ، وفي اسم النباش ما ينبىء هذا المعنى بل ينبىء عن ضده من الهوان وترك الإحراز ، والتعديدية في مثل هذا لإيجاب العقوبة التى تدرأ بالشبهات باطللة ، فأما الطرار فاختصاصه بذلك الاسم لزيادة حذق ولطف منه في جنائته ؛ فإنه يسارق عين من يكون مقبلاً على الحفظ قاصداً لذلك بفترة تمتريه في لحظة فذلك ينبىء عن مبالغة في جنائية السرقة ، وتعديدية الحكم بمثله مستقيم في الحدود لأنه إثبات حكم النص بطريق الأولى ، بمنزلة حرمة الشتم والضرب بالنص المحرم للتأفيف .

(١) وعبارة أصول البزدوى في هذا المقام هكذا : والنباش هو الآخذ الذى يمارض عين من لعله يهجم عليه ، وهو لذلك غير حافظ ولا قاصد .

ثم حكم الخفي اعتقاد الحقيقة في المراد ووجوب الطلب إلى أن يتبين المراد ، وفوقه المشكل وهو ضد النص ، مأخوذ من قول القائل : أشكل على كذا ، أى دخل فى أشكاله وأمثاله ، كما يقال : أحرم ، أى دخل فى الحرم ، وأشتى ، أى دخل فى الشتاء ، وأشأم ، أى دخل الشام ، وهو اسم لما يشتبه المراد منه بدخوله فى أشكاله على وجه لا يعرف المراد إلا بدليل يتميز به من بين سائر الأشكال ، والمشكل قريب من المجمل ولهذا خفى على بعضهم فقالوا : المشكل والمجمل سواء ولكن بينهما فرق ، فالتمييز بين الأشكال ليوقف على المراد قد يكون بدليل آخر وقد يكون بالبالغة فى التأمل حتى يظهر به الراجح ، فيتبين به المراد ، فهو من هذا الوجه قريب من الخفى ولكنه فوقه ، فهناك الحاجة إلى التأمل فى الصيغة وفى أشكالها<sup>(١)</sup> ، وحكمه اعتقاد الحقيقة فيما هو المراد ، ثم الإقبال على الطلب والتأمل فيه إلى أن يتبين المراد فيعمل به .

وأما المجمل فهو ضد المفسر ، مأخوذ من الجملة ، وهو لفظ لا يفهم المراد منه إلا باستفسار من المجمل وبيان من جهته يعرف به المراد ، وذلك إما لتوحش فى معنى الاستعارة أو فى صيغة عربية مما يسميه أهل الأدب لغة غريبة ، والغريب اسم لمن فارق وطنه ودخل فى جملة الناس فصار بحيث لا يوقف على أثره إلا بالاستفسار عن وطنه ممن يعلم به ، وموجبه اعتقاد الحقيقة فيما هو المراد والتوقف فيه إلى أن يتبين ببيان المجمل ثم استفساره لبيّنه ، بمنزلة من ضل عن الطريق وهو يرجو أن يدركه بالسؤال ممن له معرفة بالطريق أو بالتأمل فيما ظهر له منه فيحتمل أن يدرك به الطريق . وتبين أن المجمل فوق المشكل فإن المراد فى المشكل قائم والحاجة إلى تمييزه من أشكاله ، والمراد فى المجمل غير قائم ولكن فيه توهم معرفة المراد بالبيان والتفسير وذلك البيان دليل آخر غير متصل بهذه الصيغة إلا أن يكون لفظ المجمل فيه غلبة الاستعمال لمعنى فحينئذ يوقف على المراد بذلك الطريق ، بمنزلة الغريب الذى تأهل فى غير بلدته وصار معروفاً فيها فإنه يوقف على أثره بالطلب فى ذلك الموضع . وبيان ما ذكرنا من المجمل فى قوله تعالى : « وحرم الربا » فإنه مجمل ؛ لأن الربا عبارة عن الزيادة فى أصل الموضع وقد علمنا أنه ليس المراد ذلك ؛ فإن البيع ما شرع إلا للاسترباح وطلب الزيادة ،

(١) وفى النهاية : وفى سائر أشكالها .



ولكن المراد حرمة البيع بسبب فضل خال عن العوص مشروط في العقد، وذلك فضل مال أو فضل حال على ما يعرف في موضعه ، ومعلوم أن بالتأمل في الصيغة لا يعرف هذا بل بدليل آخر فكان مجملًا فيما هو المراد ، وكذلك الصلاة والزكاة فهما مجملان ؛ لأن الصيغة في أصل الوضع للدعاء والثناء ولكن بكثرة الاستعمال شرعاً في أعمال مخصوصة يوقف على المراد بالتأمل فيه .

وأما التشابه فهو اسم لما انقطع رجاء معرفة المراد منه لمن اشتبه فيه عليه ، والحكم فيه اعتقاد الحقيقة والتسليم بترك الطلب ، والاشتغال بالوقوف على المراد منه ، سمي متشابهاً عند بعضهم لاشتباه الصيغة بها وتعارض المعاني فيها وهذا غير صحيح ، فالحروف المقطعة في أوائل السور من التشابهات عند أهل التفسير وليس فيها هذا المعنى ولكن معرفة المراد فيه ما يشبه لفظه وما يجوز أن يوقف على المراد فيه وهو بخلاف ذلك ، لا انقطاع احتمال معرفة المراد فيه وأنه ليس له موجب سوى اعتقاد الحقيقة فيه والتسليم كما قال تعالى : « وما يعلم تأويله إلا الله » فالوقف عندنا في هذا الموضع ، ثم قوله تعالى : « والراسخون في العلم » ابتداء بحرف الواو لحسن نظم الكلام ؛ وبيان أن الراسخ في العلم من يؤمن بالتشابه ولا يشتغل بطلب المراد فيه بل يقف فيه مسلماً هو معنى قوله تعالى : « يقولون آمنا به كل من عند ربنا » وهذا لأن المؤمنين فريقان : مبتلى بالإيمان في الطلب لضرب من الجهل فيه ، ومبتلى عن الوقوف في الطلب<sup>(١)</sup> لكونه مكرماً بنوع من العلم . ومعنى الابتلاء من هذا الوجه ربما يزيد على معنى الابتلاء في الوجه الأول ؛ فإن في الابتلاء بمجرد الاعتقاد مع التوقف في الطلب بيان أن مجرد العقل لا يوجب شيئاً ولا يدفع شيئاً ؛ فإنه يلزمه اعتقاد الحقيقة فيما لا مجال لعقله فيه ليعرف أن الحكم لله يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ، وهذا هو المعنى في الابتلاء بهذه الأسماء التي فيها تفاوت ، يعني المجمل والمشكل والخفى ؛ فإن الكل لو كان ظاهراً جلياً بطل معنى الامتحان ونيل الثواب بالجهد بالطلب ، ولو كان الكل مشكلاً خفياً لم يعلم منه شيء<sup>(٢)</sup> حقيقة فأثبت الشرع هذا التفاوت في صيغة الخطاب

(١) وفي الهندية : بالوقوف عن الطلب .

(٢) وفي الهندية : لم يعلم به شيء .

لتحقيق معنى الامتحان ، وإظهار فضيلة الراسخين في العلم وتعظيم حرمتهم ، وصرف القلوب إلى محبتهم ، لحاجتهم إلى الرجوع إليهم ، والأخذ بقولهم والاقتداء بهم .

وبيان ما ذكرنا من معنى التشابه من مسائل الأصول أن رؤية الله تعالى بالأبصار في الآخرة حق معلوم ثابت بالنص ، وهو قوله تعالى : « وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة » ثم هو موجود بصفة الكمال ، وفي كونه مرئياً لنفسه ولغيره معنى الكمال إلا أن الجهة ممتنع ؛ فإن الله تعالى لا جهة له فكان متشاهباً فيما يرجع إلى كيفية الرؤية والجهة مع كون أصل الرؤية ثابتاً بالنص معلوماً كرامة للمؤمنين ؛ فإنهم أهل لهذه الكرامة ، والتشابه فيما يرجع إلى الوصف لا يقدر في العلم بالأصل ولا يبطل ، وكذلك الوجه واليد على ما نص الله تعالى في القرآن معلوم ، وكيفية ذلك من التشابه فلا يبطل به الأصل المعلوم . والمعتزلة — خذلهم الله — لاشتباه الكيفية عليهم أنكروا الأصل فكانوا معطلة بإنكارهم صفات الله تعالى ، وأهل السنة والجماعة — نصرهم الله — أثبتوا ما هو الأصل المعلوم بالنص وتوقفوا فيما هو التشابه وهو الكيفية ، فلم يجوزوا الاشتغال بطلب ذلك كما وصف الله تعالى به الراسخين في العلم فقال : « يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولو الأبواب » .

### فصل في بيان الحقيقة والمجاز

الحقيقة اسم لكل لفظ هو موضوع في الأصل لشيء معلوم ، مأخوذ من قولك : حق يحق فهو حق وحق وحقيق ؛ ولهذا يسمى أصلاً أيضاً لأنه أصل فيما هو موضوع له . والمجاز اسم لكل لفظ هو مستعار لشيء غير ما وضع له ، ومفعول من جاز يجوز سمي مجازاً لتمديه عن الموضع الذي وضع في الأصل له إلى غيره ، ومنه قول الرجل لغيره : حبك إياي مجاز : أي هو باللسان دون القلب الذي هو موضع الحب في الأصل ، وهذا الوعد منك مجاز : أي القصد منه الترويح دون التحقيق على ما عليه وضع الوعد في الأصل ، ولهذا يسمى مستعاراً ؛ لأن التكلم به استعاره وبلاستعمال فيما هو مراده بمنزلة من استعار ثوباً للبس ولبسه ، وكل واحد من النوعين موجود في كلام الله تعالى وكلام النبي صلى الله عليه وسلم وكلام الناس في الخطب والأشعار وغير ذلك ،

حتى كاد المجاز يغلب الحقيقة لكثرة الاستعمال ، وبه اتسع اللسان وحسن مخاطبات الناس بينهم .

وحكم الحقيقة وجود ما وضع له أمراً كان أو نهياً خاصاً كان أو عاماً ، وحكم المجاز وجود ما استعير لأجله كما هو حكم الحقيقة خاصاً كان أو عاماً . ومن أصحاب الشافعي رحمه الله من قال لا عموم للمجاز ، ولهذا قالوا إن قول رسول الله صلى الله عليه وسلم : « لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا ساء بسواء » لا يعارضه<sup>(١)</sup> حديث ابن عمر رضي الله عنهما « لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ، ولا الصاع بالصاعين » فإن المراد بالصاع ما يكال به وهو مجاز لا عموم له ، وبالإجماع المعلوم مراد به فيخرج ما سواه من أن يكون مراداً ، ويترجح قوله عليه السلام : « لا تبيعوا الطعام بالطعام » لأنه حقيقة في موضعه فيثبت الحكم به عاماً ، واستدلوا لإثبات هذه القاعدة بأن المصير إلى المجاز لأجل الحاجة والضرورة ، فأما الأصل هو الحقيقة في كل لفظ لأنه موضوع له في الأصل ؛ ولهذا لا يمارض المجاز الحقيقة بالاتفاق حتى لا يصير اللفظ في التردد بين الحقيقة والمجاز في حكم المشترك ، وهذه الضرورة ترتفع بدون إثبات حكم العموم للمجاز فكان المجاز في هذا المعنى بمنزلة ماثبت بطريق الاقتضاء ، فكما لا تثبت هناك صفة العموم لأن الضرورة ترتفع بدونه فكذلك ها هنا .

ولكننا نقول المجاز أحد نوعي الكلام فيكون بمنزلة نوع آخر في احتمال العموم والخصوص لأن العموم للحقيقة ليس باعتبار معنى الحقيقة بل باعتبار دليل آخر دل عليه ؛ فإن قولنا رجل اسم نخلص فإذا قرن به الألف واللام وليس هناك معهود ينصرف إليه بيمينه كان للجنس فيكون عاماً بهذا الدليل ، وكذا كل نكرة<sup>(٢)</sup> إذا قرن بها الألف واللام فيما لا معهود فيه يكون عاماً بهذا الدليل وقد وجد هذا الدليل في المجاز ، والمحل الذي استعمل فيه المجاز قابل للعموم فتثبت به صفة العموم بدليله كما ثبتت في الحقيقة ، ولهذا جعلنا قوله « ولا الصاع بالصاعين » عاماً ؛ لأن الصاع نكرة قرن بها الألف واللام ، وما يحويه الصاع محل لصفة العموم ، وهذا

(١) وعندنا المعارضة ثابتة بين الحديثين ، فني أحدهما الحرمة مطلقة بالطعم وفي الآخر مطلقة بالبالغ مبلغ الصاع فيكون واقعاً — هامش الثمانية .  
(٢) وفي الثمانية والمهنية : وكذلك النكرة .

لأن المجاز مستعار ليكون قائماً مقام الحقيقة عاملاً عمله ولا يتحقق ذلك إلا بإثبات صفة العموم فيه ؛ ألا ترى أن الثوب اللبوس بطريق العارية يعمل عمل اللبوس بطريق الملك فيما هو المقصود وهو دفع الحر والبرد ، ولو لم يجعل كذلك لكان التكلم بالمجاز عن اختيار مخلا بالفرض فيكون مقصراً وذلك غير مستحسن في الأصل ، وقد ظهر استحسان الناس للمجازات والاستعارات فوق استحسانهم للفظ الذى هو حقيقة ؛ عرفنا أنه ليس فى هذه الاستعارة تقصير فيما هو المقصود وأن للمجاز من العمل ما للحقيقة ، وقولهم إن المجاز يكون للضرورة باطل ؛ فإن المجاز موجود فى كتاب الله تعالى والله تعالى يتعالى عن أن يلحقه المجز أو الضرورة ، إلا أن التفاوت بين الحقيقة والمجاز فى اللزوم والدوام من حيث إن الحقيقة لا تحتمل النفي عن موضعها والمجاز يحتمل ذلك وهو الملامة فى معرفة الفرق بينهما فإن اسم الأب حقيقة للأب الأدنى فلا يجوز نفيه عنه بحال ، وهو مجاز للجد حتى يجوز نفيه عنه بأن يقال إنه جد وليس بأب ؛ ولهذا تترجح الحقيقة عند التعارض ؛ لأنها أزم وأدوم والمطلوب بكل كلمة عند الإطلاق ما هى موضوعة له فى الأصل فيتراجع ذلك حتى يقوم دليل المجاز ، بمنزلة اللبوس يترجح جهة الملك للابس فيه حتى يقوم دليل العارية إلا إذا كانت الحقيقة مهجورة فحينئذ يتعين المجاز لمعرفة القصد إلى تصحيح الكلام وينزل ذلك منزلة دليل الاستثناء ؛ ولهذا قلنا لو حلف أن لا يأكل من هذه الشجرة أو من هذا القدر لا ينصرف يمينه إلى عينيها وإنما ينصرف إلى ثمرة الشجرة وما يطبخ فى القدر ؛ لأن الحقيقة مهجورة فيتعين المجاز . ولو حلف لا يأكل من هذه الشاة ينصرف يمينه إلى لحمها لا إلى لبنها وسمها ؛ لأن الحقيقة هنا غير مهجورة فإن عين الشاة تؤكل فتترجح الحقيقة على المجاز عند إطلاق اللفظ . ولو حلف لا يأكل من هذا الدقيق فقد قال بعض مشايخنا بحث إذا أكل الدقيق بيمينه ؛ لأنه مأكول ، والأصح أنه لا يبحث لأن أكل عين الدقيق مهجور فينصرف يمينه إلى المجاز وهو ما يتخذ منه الخبز ، وصار دليل الاستثناء بهذا الدليل<sup>(١)</sup> نحو دليل الاستثناء فيمن حلف أن لا يسكن هذه الدار وهو ساكنها فأخذ فى النقلة فى الحال فإنه لا يبحث

---

(١) وفى الثمانية والمهنية :

ويصير ذلك القدر من السكني مستثنى لمعرفة مقصوده وهو أن يمنع نفسه يمينه عما في وسعه<sup>(١)</sup> دون ما ليس في وسعه ، وعلى هذا لو حلف لا يطلق وقد كان على الطلاق بشرط قبل هذه اليمين فوجد الشرط لم يحدث ، أو كان حلف بعد الجرح أن لا يقتل فأتى المجرع لم يحدث ، وبذلك لا يمتنع دليل الاستثناء بمعرفة مقصوده .

ومن أحكام الحقيقة والمجاز أنهما لا يجتمعان في لفظ واحد في حالة واحدة على أن يكون كل واحد منهما مراداً بحال ؛ لأن الحقيقة أصل والمجاز مستعار ولا تصور<sup>(٢)</sup> لكون اللفظ الواحد مستعملاً في موضوعه مستعاراً في موضع آخر سوى موضوعه في حالة واحدة ، كما لا تصور لكون الثوب الواحد على اللابس ملكاً وعارية في وقت واحد ؛ ولهذا قلنا في قوله تعالى : « أولامستم النساء » المراد الجماع دون اللبس باليد ؛ لأن الجماع مراد بالاتفاق حتى يجوز التيمم للجانب بهذا النص ، ولا تجتمع الحقيقة والمجاز مراداً باللفظ ، فإذا كان المجاز مراداً بتنحى الحقيقة ؛ ولهذا قلنا النص الوارد في تحريم الخمر وإيجاب الحد بشره بعينه لا يتناول سائر الأشربة المسكرة حتى لا يجب الحد بها ما لم تسكر ؛ لأن الاسم للنسب من ماء العنب المشتد حقيقة ولسائر الأشربة المسكرة مجازاً ، فإذا كانت الحقيقة مراداً بتنحى المجاز ؛ وعلى هذا الأصل قال أبو حنيفة رحمه الله فيمن أوصى لبني فلان أو لأولاد فلان وله بنون لصلبه وأولاد البنين فإن أولاد البنين لا يستحقون شيئاً ؛ لأن الحقيقة مرادة<sup>(٣)</sup> فيتنحى المجاز . وقال في السير : إذا استأمنوا على آبائهم لا يدخل أجدادهم في ذلك ، وإذا استأمنوا على أمهاتهم لا تدخل الجدات في ذلك ؛ لأن الحقيقة مرادة<sup>(٤)</sup> فيتنحى المجاز ، وعلى هذا قال في الجامع : لو أن عربياً لا ولاء عليه أوصى لمواليه وله معتقون ومعتق المعتقين فإن الوصية لمعتقه وليس لمعتق المعتق شيء ؛ لأن الاسم للمعتق حقيقة باعتبار أنه باشر سبب إحيائهم بإحداث قوة المالكية فيهم بالإعتاق ؛ لأن الحرية حياة والرق تلف<sup>(٥)</sup> حكماً فكانوا منسويين

(١) وفي الثانية : على ما في وسعه .

(٢) وفي الهندية : ولا يتصور وكذا كما لا يتصور الآتي بعد .

(٣) وفي الثانية والهندية : مراد .

(٤) وفي الثانية والهندية : مراد .

(٥) من حيث إنه أثر الكفر والكفر موت بالنس وهو قوله تعالى « أو من كان ميتاً ، هامش الثانية .

إليه بالولاء حقيقة كمنسبة الولد إلى أبيه ، وأما معتق المعتق يسمى مولى له مجازاً ؛ لأنه بالإعتاق الأول جعله بحيث يملك اكتساب سبب الولاء وهو الإعتراف فيكون متسبباً في الولاء الثاني من هذا الوجه ، ويسمى مولى له مجازاً بطريق الاتصال من حيث السببية ، فإذا صارت الحقيقة مراداً يتنجى المجاز ، حتى لو لم يكن له معتقون فالوصية لموالى الموالى ؛ لأن الحقيقة هنا غير مرادة فيتعين المجاز ، ولو كان له معتق واحد والوصية بلفظ الجماعة فاستحق هو نصف الثلث كان الباقي مردوداً على الورثة ولا يكون لموالى الموالى من ذلك شيء ؛ لأن الحقيقة هنا مرادة ولو كان للموصى موال أعلى وأسفل لم تصح الوصية ؛ لأن الاسم مشترك وكل واحد من الفريقين يحتمل أن يكون مراداً إلا أنه لا وجه للجمع بينهما وإثبات العموم لاختلاف المعنى والمقصود<sup>(١)</sup> فيبطل أصل الوصية ، ومعلوم أن التناير بين الحقيقة والمجاز باعتبار أصل الوضع وفي الاسم المشترك لا تناير باعتبار أصل الوضع ، ثم لم يجز هناك أن يكون كل واحد منهما مراداً باللفظ في حالة واحدة فلأن لا يجوز ذلك في الحقيقة والمجاز أولى<sup>(٢)</sup> .

فإن قيل : هذا الأصل لا يستمر في المسائل فإن من حلف أن لا يضع قدمه في دار فلان يحنث إذا دخلها ماشياً كان أو راكباً حافياً كان أو منتعلاً ، وحقيقة وضع القدم فيها إذا كان حافياً . وكذلك لو قال : يوم يقدم فلان فامرأته كذا فقدم ليلاً أو نهراً يقع الطلاق والاسم للنهار حقيقة وللليل مجاز . ولو حلف لا يدخل دار فلان فدخل داراً يسكنها فلان عارية أو بأجر يحنث كما لو دخل داراً مملوكة له . وفي السير قال : لو استأمن على بنيه يدخل بنوه وبنو بنيه ، ولو استأمن على مواليه وهو ممن لا ولاء عليه يدخل في الأمان مواليه وموالى مواليه ، فقد جتمع بين الحقيقة والمجاز في هذه الفصول . وقال أبو حنيفة ومحمد : إذا قال لله على أن أصوم رجب ونوى به اليمين كان نذراً وعيناً واللفظ للنذر حقيقة واليمين مجاز . وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله : إذا حلف أن لا يشرب من الفرات فأخذ الماء من الفرات في كوز فشربه يحنث كما لو كرع في الفرات ، ولو حلف

(١) أما المعنى فلأن أحدهما أعلى والآخر أسفل ، وأما المقصود فلأن الوصية من الأعلى بطريق الإنعام ومن الأسفل بطريق المجازاة — هامش الثمانية .  
(٢) يرى الثمانية والهندية : والمجاز كان أولى .

لا يأكل من هذه الحنطة فأكل من خبزها يحنت كما لو أكل عيناها وفي هذا جمع بين الحقيقة والجاز في اللفظ في حالة واحدة . قلنا : جميع هذه المسائل تخرج مستقيماً على ما ذكرنا من الأصل عند التأمل ، فقد ذكرنا أن المقصود معتبر وأنه ينزل ذلك منزلة دليل الاستثناء . ففي مسألة وضع القدم مقصود الحالف الامتناع من الدخول فيصير باعتبار مقصوده كأنه حلف لا يدخل والدخول قد يكون حافياً وقد يكون منتعلاً وقد يكون ركباً فعند الدخول حافياً يحنت لا باعتبار<sup>(١)</sup> حقيقة وضع القدم بل باعتبار الدخول الذي هو المقصود ، فمرفنا أنه إنما يحنت في المواضع كلها لعموم الجاز لا لعموم الحقيقة . وكذلك قوله يوم يقدم فلان فالمقصود بذكر اليوم هنا الوقت ، لأنه قرن به ما هو غير ممتد ولا يختص ببياض النهار ، واليوم إنما يكون عبارة عن بياض النهار إذا قرن بما يمتد ليصير معياراً له ، حتى إذا قال أمرك بيدك يوم يقدم فلان فقدم ليلاً لا يصير الأمر بيدها<sup>(٢)</sup> ، وكذلك إذا قرن بما يختص بالنهار كقوله لله على أن أصوم اليوم الذي يقدم فيه فلان ، فأما إذا قرن بما لا يمتد ولا يختص بأحد الوقتين يكون عبارة عن الوقت ، كما في قوله تعالى : « ومن يؤمهم يومئذ ذُبُرَه » واسم الوقت يعم الليل والنهار فلمعوم الجاز قلنا بأنها تطلق في الوجهين جميعاً ، حتى إذا قال ليلة يقدم فلان فقدم نهاراً لم تطلق لأن الحقيقة هنا مرادة فيتنجى الجاز . وفي مسألة دخول دار فلان المقصود إضافة السكنى وذلك يعم السكنى بطريق الملك والعارية ، وإذا دخل داراً يسكنها فلان بالملك إنما يحنت لعموم الجاز لا للملك ، حتى لو كان الساكن فيها غير فلان لم يحنت وإن كانت مملوكة لفلان . وفي مسألتى السير قياس واستحسان في القياس يتنجى الجاز في الأمان كما في الوصية ، وفي الاستحسان قال المقصود من الأمان حقن الدم وهو مبنى على التوسع واسم الأبناء والموالى من حيث الظاهر يتناول الفروع إلا أن الحقيقة تتقدم على الجاز في كونه مراداً ، ولكن مجرد الصورة تبقى شبهته في حقن الدم كما ثبت الأمان بمجرد الإشارة من الفارس إذا دعا الكافر بها إلى نفسه لصورة المسألة وإن لم يكن ذلك حقيقة .

فإن قيل : لماذا لم تعتبر هذه الصورة في إثبات الأمان للأجداد والجندات عند

(١) وفي النهاية : لا يحنت باعتبار .

(٢) وفي النهاية والهندية : في يدها .

الاستئمان على الآباء والأمهات ؟ قلنا : لأن الحقيقة إذا صارت مراداً فاعتبار هذه الصورة لثبوت الحكم في محل آخر يكون بطريق التبعية لا محالة ، وبنو البنين وموالي الموالى تليق<sup>(١)</sup> صفة التبعية بمخالهم ، فأما الأجداد والجندات لا يكونون تبعاً للآباء والأمهات وهم الأصول ؛ فلهذا ترك اعتبار الصورة هناك في إثبات الأمان لهم ، فأما مسألة النذر فقد قيل معنى النذر هناك يثبت بلفظ ومعنى اليمين بلفظ آخر ؛ فإن قوله لله عند إرادة اليمين كقوله بالله إذ الباء واللام تتعاقبان ، قال ابن عباس رضى الله عنهما : دخل آدم الجنة فله ما غربت الشمس حتى خرج ، وقوله على نذر ونحن إنما أنكرنا اجتماع الحقيقة والمجاز في لفظ واحد مع أن تلك الكلمة نذر بصيغتها يمين بموجها إذا أراد اليمين ؛ لأن موجها وجوب المنذور به ، وإيجاب المباح يمين كتحریم الحلال المباح<sup>(٢)</sup> وهو نظير شراء القريب تملك بصيغته وإعتاق بموجبه . وأما مسألة الشرب من الفرات فالحنث عندها باعتبار عموم المجاز ، لأن المقصود شرب ماء الفرات ولا تنقطع هذه النسبة بحمل الماء في الإناء وعند الكرع إنما يحث لأنه شرب ماء الفرات ، حتى لو تحول من الفرات إلى نهر آخر لم يحث إن شرب منه ؛ لأن النسبة قد انقطعت عن الفرات بالتحول إلى نهر آخر . وأبو حنيفة رحمه الله اعتبر الحقيقة قال : الشرب من الفرات حقيقة معتادة غير مهجورة وإنما يتناول هذا اللفظ الماء بطريق المجاز عن قولهم جرى النهر أى الماء فيها ، وإذا صارت الحقيقة مراداً يتنحى المجاز ، وكذلك في مسألة الحنطة أبو حنيفة اعتبر الظاهر فقال عين الحنطة مأكول وهو مراد مقصود فيتنحى المجاز ، وهما جملاً ذكر الحنطة عبارة عما في باطنها مجازاً للعرف ؛ فإنه يقال أهل بلدة كذا يأكلون الحنطة والمراد ما فيها من عين الحنطة<sup>(٣)</sup> وإنما يحث لمعوم المجاز وهو أنه تناول ما فيها وهذا موجود فيما إذا أكل من خبزها ، فخرجت المسائل على هذا الحرف وهو اعتبار عموم المجاز بمعرفة المقصود لا باعتبار الجمع<sup>(٤)</sup> بين الحقيقة والمجاز .

(١) وفي الهندية والأهدية : تكون .

(٢) وفي الثمانية والهندية : كتحریم الحلال وهو نظير .

(٣) وفي الثمانية : ما فيها فإذا تناول من عين الحنطة إنما يحث .

(٤) لفظ ( لا باعتبار الجمع بين الحقيقة والمجاز ) ساقط من الثمانية والهندية .



قال رضى الله عنه : وقد رأيت بعض<sup>(١)</sup> المراقين من أصحابنا رحمهم الله قالوا :  
 إن الحقيقة والمجاز لا يجتمعان في لفظ واحد في محل واحد ولكن في محلين مختلفين  
 يجوز أن يجتمعا ، وهذا قريب بشرط أن لا يكون المجاز مزاحماً للحقيقة مدخلا  
 للجنس<sup>(٢)</sup> على صاحب الحقيقة ؛ فإن الثوب الواحد على اللابس يجوز أن يكون نصفه  
 ملكاً ونصفه عارية ، وقد قلنا في قوله تعالى : « حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبنَاتُكُمْ »  
 إنه يتناول الجدات وبنات البنات والاسم للأم حقيقة وللجدات مجاز ، وكذلك اسم  
 البنات لبنات الصلب حقيقة ولأولاد البنات مجاز ، وكذلك في قوله تعالى : « ولا  
 تنكحوا ما نكح آبائكم » فإنه موجب حرمة منكوحة الجد كما يوجب حرمة  
 منكوحة الأب ، فمرفنا أنه يجوز الجمع بينهما في لفظ واحد ولكن في محلين مختلفين  
 حتى يكون حقيقة في أحدهما مجازاً في المحل الآخر ، وهذا بخلاف المشترك فلاحتمال  
 هناك باعتبار معاني مختلفة ولا تصور لاجتماع تلك المعاني في كلمة واحدة ، وهنا تجمع  
 الحقيقة والمجاز في احتمال الصيغة لكل واحد منهما معنى واحداً وهو الأصالة في الآباء  
 والأجداد والأمهات والجدات والولاد في حق الأولاد ولكن بعضها بواسطة وبعضها  
 بغير واسطة ، فيكون هذا نظير ما قال أبو حنيفة رحمه الله في قوله تعالى : « فتييموا  
 صعيداً طيباً » إنه يتناول جميع أجناس الأرض باعتبار معنى يجمع الكل وهو التصاعد  
 من الأرض وإن كان الاسم للتراب حقيقة . وبيان الفرق بين المشترك وبين المجاز مع  
 الحقيقة في المعنى الذى ذكرنا فيما قال في السير : لو استأمن لمواليه وله موال أعلى وأسفل  
 فالأمان لأحد الفريقين وهو ما أراده الذى آمنه ، وإن لم يرد شيئاً يأمن الفريقان  
 باعتبار أن الأمان يتناول أحدهما لا باعتبار أنه يتناولهما ؛ لأن الاسم مشترك ،  
 ويمثله لو كان له موال وموالى موال ثبت الأمان للفريقين جميعاً باعتبار أنه يجوز  
 أن يكون اللفظ الواحد عاملاً بحقيقته في موضع وبمجازة في موضع آخر .  
 ثم طريق معرفة الحقيقة السماع لأن الأصل فيه الوضع ولا يصير ذلك معلوماً إلا  
 بالسمع بمنزلة النصوص<sup>(٣)</sup> في أحكام الشرع ، وطريق الوقوف عليها السماع فقط .

(١) وفي الأصل لبعض مع سقوط لفظ قالوا الآتي وأثبتناه من الهندية .

(٢) وفي المأينة والهندية : مدخلا لبخس .

(٣) وفي المأينة والهندية : النصوص .

ولما طريق معرفة المجاز الوقوف على مذهب العرب في الاستعارة دون السماع بمنزلة القياس في أحكام الشرع ؛ فإن طريق تعدية حكم النص إلى الفروع معلوم وهو التأمل في معاني النص واختيار الوصف المؤثر منها لتعدية الحكم بها إلى الفروع ، فإذا وقف مجتهد على ذلك وأصاب طريقه كان ذلك مسموعاً منه وإن لم يسبق به ، فكذلك في الاستعارة إذا وقف إنسان على معنى تجوز الاستعارة به عند العرب فاستعار بذلك المعنى واستعمل لفظاً في موضع كان مسموعاً<sup>(١)</sup> منه وإن لم يسبق به ، وعلى هذا يجري كلام البلغاء من الخطباء والشعراء في كل وقت .

فنقول : طريق الاستعارة عند العرب الاتصال ، والاتصال بين الشيئين يكون صورة أو معنى ، فإن كل موجود متصور تكون له صورة ومعنى ، فالاتصال لا يكون إلا باعتبار الصورة أو باعتبار المعنى . فأما الاستعارة للاتصال بمعنى فنحو تسمية العرب الشجاع أسداً للاتصال بينهما في معنى الشجاعة والقوة ، والبليد حماراً للاتصال بينهما في معنى البلادة ، والاستعارة للاتصال صورة نحو تسمية العرب المطر سماء ، فإنهم يقولون : ما زلنا نطأ السماء حتى أتيناكم ينعون المطر ؛ لأنها تنزل من السحاب والعرب تسمى كل ما علا فوقك سماء ويكون نزول المطر من علو فسموه سماء مجازاً للاتصال صورة ، وقال تعالى : « أو جاء أحدٌ منكم من الغائط » والغائط اسم لهطائن من الأرض ، وسمى الحدث به مجازاً لأنه يكون في المطمئن من الأرض عادة ، وهذا اتصال من حيث الصورة ، وقال تعالى : « أو لامستم النساء » والمراد الجماع لأن اللبس سببه صورة فسماه به مجازاً ، وقال تعالى : « إني أراي أعصر خمرا » [ وإنما يعصر العنب وهو مشتمل على السفلى والماء والقشر إلا أنه بالعصر يصير خمرأ ]<sup>(٢)</sup> في أوامه فسماه به مجازاً للاتصال بينهما في الذات صورة ، فسلطنا في الأسباب الشرعية والعلل هذين الطريقين في الاستعارة وقلنا يصح الاستعارة للاتصال سبباً فإنه نظير الاستعارة للاتصال صورة في المحسوسات ، وللاتصال في المعنى المشروع الذي جاء لأجله شرع يصلح الاستعارة ، وهو نظير الاتصال معنى في المحسوسات فإنه لا خلاف بين العلماء

(١) وفي الثمانية : كان ذلك مسموعاً .

(٢) زيادة من الثمانية والهندية .

أن صلاحية الاستمارة غير مختص بطريق اللغة وأن الاتصال في الماني والأحكام الشرعية يصلح للاستمارة ، وهذا لأن الاستمارة للقرب والاتصال وذلك يتحقق في المحسوس وغير المحسوس ، فالأحكام الشرعية قائمة بمناها متعلقة بأسبابها فتكون موجودة حكماً بمنزلة الوجود حساً فيتحقق معنى القرب والاتصال فيها ، ولأن المشروعات إذا تأملت في أسبابها وجدتها دالة على الحكم المطلوب بها باعتبار أصل اللغة فيما تكون معقولة المعنى والكلام فيه ولا استمارة فيما لا يعقل معناه ، ألا ترى أن البيع مشروع لإيجاب الملك وموضوع له أيضاً في اللغة ، وقد اتفق العلماء في جواز<sup>(١)</sup> استمارة لفظ التحرير لإيقاع الطلاق به ، وجوز الشافعي رحمه الله استمارة لفظ الطلاق لإيقاع العتق به ، والأئمة من السلف استعملوا الاستمارة بهذا الطريق أيضاً وكتاب الله تعالى ناطق بذلك ، يعني قوله تعالى : « وامرأة مؤمنة إن وهبت نفسها للنبي إن أراد النبي أن يستنكحها » فإن الله تعالى جعل هبتها نفسها جواباً للاستنكاح وهو طلب النكاح ، ولا خلاف أن نكاح رسول الله صلى الله عليه وسلم كان ينمقد بلفظ الهبة على سبيل الاستمارة لا على سبيل حقيقة الهبة ، فإن الهبة لتمليك المال فلا يكون عاملاً بحقيقتها فيما ليس بمال ؛ ولأنها لا توجب الملك إلا بالقبض فيما كانت حقيقة فيه فكيف فيما ليست بحقيقة فيه ، فعرفنا أنها استمارة قامت مقام النكاح بطريق المجاز ، وكذلك كان يتعلق بنكاحه حكم القسم والطلاق والمدة وإن كان معقوداً بلفظ الهبة ، فعرفنا أنه كان بطريق الاستمارة على معنى أن اللفظ متى صار مجازاً عن غيره سقط اعتبار حقيقته وصار التكلم به كالتكلم بما هو مجاز عنه . ثم ليس للرسالة أثر في معنى الخصوصية بوجوه الكلام ، فإن معنى الخصوصية هو التخفيف والتوسعة وما كان يلحقه حرج في استعمال لفظ النكاح فقد كان أفصح الناس ؛ وهذه جملة لا خلاف فيها ؛ إلا أن الشافعي رحمه الله قال نكاح غيره لا ينمقد بهذا اللفظ لأنه عقد مشروع لمقاصد لا تخصي مما يرجع إلى مصالح الدين والدنيا ، ولفظ النكاح والتزويج يدل على ذلك باعتبار أنها تبتنى على الاتحاد<sup>(٢)</sup> ، فالتزويج تليفق بين الشيثين على وجه يثبت به الاتحاد بينهما في المقصود كزواجي الخف ومصرامى الباب ، والنكاح

(١) وفي الثمانية والمهنية : على جواز .

(٢) وفي الثمانية : تنبيه عن الإيجاد .

بمعنى الضم الذى ينبىء عن الاتحاد بينهما فى القيام بمصالح الميشة ، وليس فى هذين اللفظين مايدل على التملك باعتبار أصل الوضع ، ولهذا لا يثبت ملك العين بهما ، فالألفاظ الموضوعية لإيجاب ملك العين فيها قصور فيما هو المقصود بالنكاح ، إلا أن فى حق رسول الله صلى الله عليه وسلم كان ينقذ نكاحه بهذا اللفظ مع قصور فيه تخفيفاً عليه وتوسعة للغات عليه ، كما قال تعالى : « خالصة لك » وفى حق غيره لا يصلح هذا اللفظ لانقضاء النكاح به لما فيه من القصور ، وهو معنى مايقولون : إنه عقد خاص شرع بلفظ خاص . ونظيره الشهادة فإنها مشروعة بلفظ خاص فلا تصلح بلفظ آخر لقصور فيه حتى إذا قال الشاهد أحلف لا يكون شهادة لأن لفظ الحلف موجب بغيره ولفظ الشهادة موجب بنفسه ، قال تعالى : « شهد الله أنه لا إله إلا هو » وكذلك لفظ الهبة لانقضاء به المعاوضة المحضة وهى البيع ابتداء وكان ذلك لقصور فيها ، وفى صفة المعاوضة النكاح أبلغ من البيع<sup>(١)</sup> ، وعلى هذا الأصل لم يجوزوا نقل الأخبار بالمعنى من غير مراعاة اللفظ ، ولكننا نقول : النكاح موجب ملك المتعة ، وهذه الألفاظ فى محل ملك المتعة توجب ملك المتعة تبعاً للملك الرقبة فإنها توجب ملك الرقبة وملك الرقبة يوجب ملك المتعة فى محل فكان بينهما اتصالاً من حيث السببية وهو طريق صالح للاستعارة ، ولا حاجة إلى النية لأن هذا المحل الذى أضيف إليه متعين لهذا المجاز وهو النكاح ، والحاجة إلى النية عند الاشتباه للتمعين<sup>(٢)</sup> ، وماذكروا من مقاصد النكاح فهى لكونها غير محصورة بمنزلة الثمرة كما هو المطلوب من هذا المقصد ، فأما المقصود فإثبات الملك عليها ولهذا وجب البدل لها عليه ، فلو كان المقصود ماسواها من المقاصد لم يجب البدل لها عليه ؛ لأن تلك المقاصد مشتركة بينهما ، وكذلك جمل الطلاق بيد الزوج لأنه هو المالك فإنه إزالة الملك ، وإذا ثبت أن المقصود هو الملك وهذه الألفاظ موضوعة لإيجاب الملك ، ثم لما انقضى هذا المقصد بلفظ غير موضوع لإيجاب ما هو المقصود وهو الملك ، فلأن

(١) أى ثبوت المعاوضة فى النكاح أبلغ ، لأنه يثبت البدل مع النية والسكوت فلا يجوز استعارة اللفظ فيما فوقه — هامش الثمانية .

(٢) بأن يقول وهبت منك الجارية بألف فإن النكاح لا ينعقد بدون النية ، لأن المحل ثمة يحتمل البيع والنكاح فلا ينعقد بدون النية — هامش الثمانية .

ينعقد بلفظ موضوع لإيجاب ماهو المقصود وهو الملك كان أولى ، وإنما انعقد هذا العقد بلفظ النكاح والتزويج وإن لم يوضعا لإيجاب الملك بهما في الأصل لأنهما جملا علماً في إثبات هذا الملك بهما وما يكون علماً لشيء بعينه فهو بمنزلة النص فيه فيثبت الحكم به بعينه ولهذا لم ينعقد بهما الأسباب الموجبة لملك العين ، فأما الألفاظ الموضوع لإيجاب الملك لا يفتنى باسم العلم عن هذا المحل ، وقد تقرر صلاحية الاستعارة بالاتصال من حيث السببية فيثبت هذا الملك بها بطريق الاستعارة .

فإن قيل : الاتصال من حيث السببية لا يختص بأحد الجانبين بل يكون من الجانبين جميعاً ثم لم يعتبر هذا الاتصال والقرب في إثبات ملك الرقبة باللفظ الذى هو موضوع لإيجاب ملك التمتع ، فكذلك لا يعتبر هذا الاتصال لإثبات ملك التمتع باللفظ الموضوع لإثبات ملك الرقبة . قلنا : الاتصال من حيث السببية نوعان : أحدهما اتصال الحكم بالعلة وذلك معتبر في صلاحية الاستعارة من الجانبين ؛ لأن العلة غير مطلوبة ليمينها بل لثبوت الحكم بها ، والحكم لا يثبت بدون العلة فيتحقق معنى القرب والاتصال لافتقار كل واحد منهما إلى الآخر . وبيان هذا فيما قال في الجامع : إذا قال : إن ملكت عبداً فهو حر فاشتري نصف عبد ثم باعه ثم اشتري النصف الثانى<sup>(١)</sup> لا يمتق ، فإن قال : عنيت الملك متفرقاً كان أو مجتمعاً يدين في القضاء وفيما بينه وبين الله تعالى ويعتق النصف الباقي في ملكه . ولو قال : إن اشتريت عبداً فهو حر فاشتري نصفه فباعه ثم اشتري النصف الباقي يمتق هذا النصف ، فإن قال : عنيت الشراء مجتمعاً يدين فيما بينه وبين الله تعالى فلا يمتق هذا النصف ، وقيل الشراء موجب للملك والملك حكم الشراء فيصلح أن يكون ذكر الملك مستعاراً عن ذكر الشراء إذا نوى التفرق فيه ، ويصلح أن يكون ذكر الشراء مستعاراً عن ذكر الملك إذا نوى الاجتماع فيه حتى يعمل بنيته من حيث الديانة في الموضعين ، ولكن فيما فيه تخفيف عليه لا يدين في القضاء للثمة ، وفيما فيه تشديد عليه يدين لانتفاء الثمة . والنوع الآخر اتصال الفرع بالأصل<sup>(٢)</sup> والحكم بالسبب ، فإن بهذا الاتصال تصلح استعارة الأصل للفرع والسبب للحكم ، ولا تصلح استعارة الفرع للأصل

(١) وفي المندية : الباقي .

(٢) الفرع ملك المفعة والأصل ملك العين - هامش الثمانية .

والحكم للسبب ؛ لأن الأصل مستغن عن الفرع والفرع محتاج إلى الأصل ؛ لأنه تابع له فيصير معنى الاتصال معتبراً فيما هو محتاج إليه دون ما هو مستغنى عنه . وهو نظير الجملة الناقصة إذا عطفت على الجملة الكاملة ، فإنه يعتبر اتصال الجملة الناقصة بالكاملة فيما يرجع إلى إكمال الناقصة لحاجتها إلى ذلك حتى يتوقف أول الكلام على آخره ولا يعتبر اتصال الناقص بالكامل في حكم الكامل لأنه مستغنى عنه ؛ فملك الرقبة سبب ملك التمتع بينهما اتصال من هذا الوجه فلهذا جاز استعارة السبب للحكم ولا يجوز استعارة الحكم للسبب ، واللفظ الموضوع لإيجاب ملك الرقبة يجوز أن يستعار لإيجاب ملك التمتع ، والموضوع لإيجاب ملك التمتع لا يصلح مستعاراً لإيجاب ملك الرقبة ؛ ولهذا الطريق قلنا إن لفظ التحرير عامل في إيقاع الطلاق به مجازاً لأنها موضوعة لإزالة ملك الرقبة ، وزوالها سبب لزوال ملك التمتع إلا أنه لا يعمل بدون النية ؛ لأن المحل المضاف إليه غير متعين لهذا المجاز ، بل هو محل الحقيقة الوصف بالحرية فيحتاج إلى النية ليتعين فيها الاستعمال بطريق المجاز ، ولفظ الطلاق لا يحصل به العتق لأنه موضوع لإزالة ملك التمتع ، وزوال ملك التمتع ليس بسبب لزوال ملك الرقبة ، بل هو حكم ذلك السبب فلا يصلح استعارة الحكم للسبب كما لا يصلح استعارة الفرع للأصل لكونه مستغنى عنه ، ولكن الشافعي رحمه الله جوز هذه الاستعارة أيضاً للقرب بينهما من حيث المشابهة في المعنى وكل واحد منهما لإزالة بطريق الإبطال مبنى على التلبية ، والسراية غير محتمل للفسخ محتمل<sup>(١)</sup> للتعليق بالشرط والإيجاب في المجهول فللمناسبة بينهما في هذا المعنى<sup>(٢)</sup> جوز استعارة كل واحد منهما للآخر ، ولكننا نقول : المناسبة في المعنى صالح للاستعارة لكن لا بكل وصف بل بالوصف الذي يختص بكل واحد منهما ، ألا ترى أنه لا يسمى الجبان أسداً ولا الشجاع حملاً للمناسبة بينهما من حيث الحيوانية والوجود وما أشبه ذلك ، ويسمى الشجاع أسداً للمناسبة بينهما في الوصف الخاص وهو الشجاعة ، وهذا لأن اعتبار هذه المناسبة بينهما للاستعارة بمنزلة اعتبار المعنى في المنصوص لتعدية الحكم به إلى الفروع ، ثم لا يستقيم تعليل النص بكل وصف

(١) وفي الهندية والثمانية : محتمل .

(٢) وفي نسخة هذه المعاني — هامش الأصل .

بل بوصف له أثر في ذلك الحكم ؛ لأنه لو جوز التمليل بكل وصف انعدم معنى الابتلاء أصلاً ، فكذلك ههنا لو صححنا الاستمارة للنسبة في أى معنى كان ارتفع معنى الامتحان واستوى العالم والجاهل ؛ فعرفنا أنه إنما تعتبر المناسبة في الوصف<sup>(١)</sup> الخاص ولا مناسبة هنا في الوصف الذى لأجله وضع كل واحد منهما في الأصل ، فالطلاق موضوع للإطلاق برفع المانع من الانطلاق لا بإحداث قوة الانطلاق في الذات ، ومنه إطلاق الإبل وإطلاق الأسير والمتاق لإحداث معنى في الذات يوجب القوة ، من قول القائل : عتق الفرخ إذا قوى حتى طار ، وفي ملك اليمين المملوك عاجز عن الانطلاق لضعف في ذاته وهو أنه صار رقيقاً مملوكاً مقهوراً محتاجاً إلى إحداث قوة فيه يصير بها مالكاً مستولياً مستبدأً بالتصرف ، والنكوة مالكة أمر نفسها ولكنها محبوسة عند الزوج بالملك الذى له عليها فحاجتها إلى رفع المانع وذلك يكون بالطلاق كما يكون برفع القيد عن الأسير وبحل العقار عن البعير ، ولا مناسبة بين رفع المانع وبين إحداث القوة ، كما لا مناسبة بين رفع القيد وبين البرء من المرض ، فعرفنا أنه لا وجه للاستمارة بطريق المناسبة بينهما في المعنى ولكن بالاتصال من حيث السببية والحكم ، وقد بينا أن ذلك صالح من أحد الجانبين دون الجانب الآخر .

فإن قيل : عندكم الإجارة لا تنعقد بلفظ البيع نص عليه في كتاب الصلح حيث قال : بيع السكنى باطل ، فالبيع سبب ملك الرقبة وملك الرقبة سبب ملك المنفعة . ثم لم تصح الاستمارة بهذا الطريق عندكم مجازاً ، وعلى عكس هذا إذا قال لغيره أعتق عبدك عنى ألف درهم فقال أعتقت يثبت التملك<sup>(٢)</sup> شراء بهذا الكلام والمتق<sup>(٣)</sup> ليس بسبب للشراء ثم كان عبارة عنه مجازاً ، وكذلك شراء القريب إعتاق عندكم والشراء ليس بسبب العتق ثم كان عبارة عنه . قلنا : أما استعمال لفظ البيع في الإجارة فإنما لا يجوز عندنا لانعدام المحل لانعدام الصلاحية للاستمارة ، لأنه إن أضيف لفظ البيع إلى رقبة الدار والمبد فهو عامل بحقيقته في تملك المين ، وإن أضيف إلى

(١) وفي نسخة : المعنى — هامش الأصل .

(٢) وفي المثنائية : الملك .

(٣) وفي الهندية : فإن أعتق .

منفهما فالنفعة معدومة والمعدوم لا يكون محلاً للتملك ، واللفظ متى صار مجازاً عن غيره يجعل كأنه وجد التصريح باللفظ الذي هو مجاز عنه . ولو قال : أجزتك منافع هذه الدار لا يصح أيضاً وإنما يصح إذا قال أجزتك الدار باعتبار إقامة المين المضاف إليه المقدم مقام النفعة ، ولفظ البيع متى أضيف إلى المين كان ماملاً في حقيقته حتى لو قال الحر لغيره : بعتك نفسي شهراً بعشرة يجوز ذلك على وجه الاستعارة عن الإجارة ؛ لأن عين الحر ليس بمحل لما وضع له البيع حقيقة ، وأهل المدينة يسمون الإجارة بيعاً فتجوز ههنا الاستعارة للاتصال من حيث النسبية ، وأما قوله أعتق عبدك عنى فمن يقول إن ذلك مجاز عن الشراء فقد أخطأ خطأ فاحشاً وكيف يكون ذلك مجازاً عنه وهو عامل بحقيقته واللفظ متى صار مجازاً عن غيره يسقط اعتبار حقيقته ؟ وفي الموضع الذى لا يثبت حقيقة المتق بأن يكون القائل صبياً أو عبداً مأذوناً لا يثبت الشراء ، فمرفنا أن ثبوت الشراء هناك بطريق الاقتضاء للحاجة إلى تحصيل المقصود الذى صرحنا به وهو الإعتاق عنه فإن من شرطه ثبوت الملك له فى المحل والمقتضى ليس من المجاز فى شيء ، وكذلك شراء القريب عندنا ليس بإعتاق مجازاً ، وكيف يكون ذلك وهو عامل بحقيقته وهو ثبوت الملك به ولا يجمع بين الحقيقة والمجاز فى محل واحد ؟ بل بطريق أن الشراء موجب ملك الرقبة وملك الرقبة متمم علة المتق فى هذا المحل ، فيصير الحكم وهو المتق مضافاً إلى السبب الموجب لما تم به العلة بطريق أنه بمنزلة علة العلة ، فأما أن يكون بطريق المجاز فلا .

ومن أحكام هذا الفصل أن اللفظ متى كان له حقيقة مستعملة ومجاز متعارف ، فعلى قول أبى حنيفة مطلقه يتناول الحقيقة المستعملة دون المجاز ، وعلى قولها مطلقه يتناولها باعتبار عموم المجاز . وبيانه فيما قلنا إذا حلف لا يشرب من الفرات أولاً يأتى كل من هذه الحنفية ، وهذا فى الحقيقة يبتنى على أصل وهو أن المجاز عندهما خلف عن الحقيقة فى إيجاب الحكم فهو المقصود لا نفس العبارة ، وباعتبار الحكم يترجح عموم المجاز على الحقيقة فإن الحكم به يثبت فى الموضعين ، وعند أبى حنيفة المجاز خلف عن الحقيقة فى التكلم به لافى الحكم ؛ لأنه تصرف من التكلم فى عبارته من حيث إنه يجعل عبارته قائمة مقام عبارة ، ثم الحكم يثبت به أصلاً بطريق أنه



يجمل كالتكلم بما كان المجاز عبارة عنه لأنه خلف عن الحكم ، وإذا كان المجاز خلفاً في التكلم لا يثبت المزاوجة بين الأصل والخلف فيجمل اللفظ عاملاً في حقيقته عند الإمكان وإنما يصار إلى إعماله بطريق المجاز في الموضع الذي يتعذر إعماله في حقيقته . وعلى هذا الأصل قال أبو حنيفة رضي الله عنه : إذا قال لعبد وهو أكبر سناً منه هذا ابني يمتق عليه ، وعلى قول أبي يوسف ومحمد رحمهما الله لا يمتق ؛ لأن صريح كلامه محال والمجاز عندهما خلف عن الحقيقة في إيجاب الحكم ففي كل موضع يصلح أن يكون السبب منعقداً لإيجاب الحكم الأصلي يصلح أن يكون منعقداً لإيجاب ما هو خلف عن الأصل ، وفي كل موضع لا يوجد في السبب صلاحية الانعقاد للحكم الأصلي لا ينمقد موجباً لما هو خلف عنه ؛ فإن قوله لامس السماء يصلح منعقداً لإيجاب ما هو الأصل وهو البر من حيث إن السماء غير ممسوسة فيصلح أن يكون منعقداً لإيجاب الخلف عنه وهو الكفارة ، واليمين الغموس لا تصلح سبباً لإيجاب ما هو الأصل وهو البر فلا يكون موجباً لما هو خلف عنه وهو الكفارة ، فهنا أيضاً هذا اللفظ في معروف النسب الذي يولد مثله لمثله يصلح سبباً لإيجاب ما هو الأصل وهو ثبوت النسب إلا أنه امتنع إعماله [ للحكم<sup>(١)</sup> ] لثبوت نسبه من الغير فيكون موجباً لما هو خلف عنه وهو العتق ، وفيمن هو أكبر سناً منه لا يصلح سبباً لإيجاب ما هو الأصل فلا يكون موجباً لما هو خلف عنه ، ولهذا لا تصير أم الغلام أم الولد له هنا ، وفي معروف النسب تصير أم ولده على ما نص في كتاب الدعوى ؛ وعلى هذا جعلنا بيع الحرة نكاحاً ؛ لأن هناك المانع من الحكم الذي هو أصل في هذا المحل شرعي وهو تأكد الحرية على وجه لا يحتمل الإبطال لا باعتبار أن السبب ليس بصالح لإثبات الحكم الأصلي به في هذا المحل فيكون منعقداً لإثبات ما هو خلف عنه وهو ملك المتعة ، ولكن أبو حنيفة يقول المجاز خلف عن الحقيقة في التكلم لافي الحكم كما قررنا ، فالشرط فيه أن يكون الكلام صالحاً وصلاحيته بكونه مبتدأ وخبراً بصيغة الإيجاب وهو موجود هنا فيكون عاملاً في إيجاب الحكم الذي يقبله هذا المحل بطريق المجاز على معنى أنه سبب للتحرير ، فإن من ملك ولده يمتق عليه

(١) زيادة من الثمانية والهندية .

ويصير معتقاً له إذا اكتسب سبب تملكه ، فاللفظ متى صار عبارة عن غيره مجازاً للانصال من حيث السببية يسقط اعتبار حقيقته ، وباعتبار مجازه ما صادف إلا محلاً صالحاً ، ولما تبين أنه خلف في التكلم لافي الحكم كان عمله كعمل الاستثناء والاستثناء صحيح على أن يكون عبارة عما وراء المستثنى وإن لم يصادف أصل الكلام محلاً صالحاً له باعتبار أنه تصرف من التكلم في كلامه ، حتى لو قال لامرأته أنت طالق ألفاً إلا تسمائة وتسعة وتسعين لم تقع إلا واحدة ، نص عليه في الفتى ، ومعلوم أن المحل غير صالح لما صرح به ومع ذلك كان الاستثناء صحيحاً لأنه تصرف من التكلم في كلامه فهنا كذلك . ثم فيه طريقان لأبى حنيفة : أحدهما أنه بمنزلة التحرير ابتداء باعتبار أنه ذكر كلاماً هو سبب للتحرير في ملكه وهو البنوة فيصير محرراً [به] ابتداء مجازاً ، ولهذا لا نصير الأم أم ولد له لأنه ليس لتحرير الغلام ابتداء تأثير في إيجاب أمية الولد [لأمه] ولأنه لا يملك إيجاب ذلك الحق لها بعبارة على الحقيقة<sup>(١)</sup> ابتداء بل بفعل هو استيلاد ؛ ولهذا قال في كتاب الدعوى : لو ورث رجلان مملوكاً ثم ادعى أحدهما أنه ابنه يصير ضامناً لشريكه قيمة نصيبه إذا كان موسراً باعتبار أن ذلك كالتحرير البتداء منه ، وعلى الطريق الآخر يجعل هذا إقراراً منه بالحرية مجازاً كأنه قال عتق على من حين ملكته فإن ما صرح به وهو البنوة سبب لذلك وهنا<sup>(٢)</sup> هو الأصح ، فقد قال في كتاب الإكراه إذا أكره على أن يقول هذا ابني لا يمتق عليه<sup>(٣)</sup> ، والإكراه إنما يمنع صحة الإقرار بالعتق لا صحة التحرير ابتداء ، ووجوب الضمان في مسألة الدعوى بهذا الطريق أيضاً فإنه لو قال عتق على من حين ملكته كان ضامناً لشريكه أيضاً ؛ وعلى هذا الطريق نقول : الجارية تصير أم ولد له لأن كلامه كما جعل إقراراً بالحرية للولد جعل إقراراً بأمية الولد للأم ، فإن ما تكلم به سبب موجب هذا الحق لها في ملكه كما هو موجب حقيقة<sup>(٤)</sup> الحرية للولد ، وبهذا الطريق في معروف النسب يثبت العتق لا بالطريق

(١) وهو قوله أنت حر - هامش العثمانية .

(٢) وفي العثمانية والهندية : وهذا هو الأصح .

(٣) لأنه يصير كأنه قال عتق على من حين ملكته - هامش العثمانية .

(٤) وفي العثمانية الحقيقة .

الذى قالوا ، فإنه مكذب شرعاً في الحكم الأصلي والمكذب في كلامه شرعاً كالمكذب حقيقة في إهدار كلامه ، ألا ترى أنه لو أكره على أن يقول لعبد هذا ابني لا يعتق عليه لأنه مكذب شرعاً بدليل الإكراه إلا أن دليل التكذيب هناك<sup>(١)</sup> عامل في الحقيقة والمجاز جميعاً ، وهنا دليل التكذيب وهو ثبوت نسبه من الغير عامل في الحقيقة دون المجاز وهو الإقرار بحريته من حين ملكه ، ولهذا قلنا : لو قال لزوجته وهي معروفة النسب من غيره هذه ابنتي لا تقع الفقرة بينهما لأنه ليس بكلام موجب بطريق الإقرار في ملكه إنما موجه إثبات النسب وقد صار مكذباً فيه شرعاً فصار أصل كلامه لنفاً . وبيان هذا أن التنبية لا توجب الفقرة ولكنها تنافي النكاح أصلاً ، واللفظ متى صار مجازاً عن غيره يجعل قائماً مقام ذلك اللفظ فكأنه قال ما تزوجتها أو ما كان بيني وبينها نكاح قط ، وذلك لا يوجب الفقرة ، وكذلك لا يثبت به حرمتها عليه على وجه ينتق به النكاح ، لأن في حكم الحرمة هذا الإقرار عليها لا على نفسه والعين هي التي تتصف بالحرمة وهو مكذب شرعاً بإقراره على غيره . ولا يدخل على هذا ما إذا قال لعبد يا ابني لأن النداء لاستحضار النادى بصورته لا بمعناه وإنما صار هذا اللفظ مجازاً باعتبار معناه كما بينا ، فأما إذا قال يا حر أوبيا عتيق فإعمال ذلك اللفظ باعتبار أنه علم لإسقاط الرق به لا باعتبار المعنى فيه فكان عاملاً على أى وجه أضافه إلى المملوك ، والله أعلم .

### فصل في بيان الصريح والكناية

الصريح هو كل لفظ مكشوف المعنى والمراد حقيقة كان أو مجازاً ، يقال : فلان صرح بكذا ، أى أظهر ما في قلبه لغيره من محبوب أو مكروه بأبلغ ما أمكنه من العبارة ، ومنه سمي القصر صرحاً ، قال تعالى : « وقال فرعونُ يا هامانُ ابنِ لى صرحاً » والكناية بخلاف ذلك وهو ما يكون المراد به مستوراً إلى أن يتبين بالدليل ، مأخوذ من قولهم : كئيت وكنتوت ، ولهذا كان الصريح ما يكون مفهوم المعنى بنفسه ، وقد تكون الكناية مالا يكون مفهوم المعنى بنفسه ؛ فإن الحرف الواحد يجوز أن

(١) أى إذا كان أكبر سناً منه — هامش العثمانية .

يكون كناية نحو هاء الغائبة وكاف المخاطبة ، يقول الرجل هو يفعل كذا ، وهذا الهاء لا يميز اسماً من اسم فتكون هذه الكناية من الصريح بمنزلة المشترك من المفسر ، وكذلك كل اسم هو ضمير نحو أنا وأنت ونحن فهو كناية ، وكل ما يكون متردد المعنى في نفسه فهو كناية ، والمجاز قبل أن يصير متعارفاً بمنزلة الكناية أيضاً لما فيه من التردد ، ومنه أخذت الكنية فإنها غير الاسم . والاسم الصريح لكل شخص ما جعل علماله ، ثم يكتنى بالنسبة إلى ولده فيكون ذلك تعريفاً له بالولد الذي هو معروف بالنسب إليه ، وهذا ليس من المجاز في شيء ولكن لما كان معرفة المراد منه بغيره سمي كنية ، وعلى هذا الاستعارات والتعريضات في الكلام بمنزلة الكناية فإن العرب تكتنى الحبشي بأبي البيضاء ، والضرير بأبي العيناء ، وليس بينهما اتصال بل بينهما مضادة ، وقد ذكرنا أن المجاز حده الاتصال بينه وبين ما جعل مجازاً عنه . عرفنا أن الكناية غير المجاز ولكنهم يكونون بالشئ عن الشئ على وجه السخرية أو على وجه التفاؤل<sup>(١)</sup> فيكونون عما يذم بما يمدح<sup>(٢)</sup> به على سبيل التفاؤل<sup>(١)</sup> كما يذكرون صيغة الأمر على وجه الزجر والتهديد ، ويقولون تربت يداك على وجه<sup>(٣)</sup> التعطف ، فهذا<sup>(٤)</sup> يبين أن حد الكناية غير حد المجاز . ثم حكم الصريح ثبوت موجهه بنفسه من غير حاجة إلى عزيمة ، وذلك نحو لفظ الطلاق والعناق فإنه صريح فعلي أي وجه أضيف إلى المحل من نداء أو وصف أو خبر كان موجباً للحكم ، حتى إذا قال ياحر أو ياطالق أو أنت حر أو أنت طالق أو قد حررتك أو قد طلقتك يكون إيقاعاً نوى أو لم ينو لأن عينه قائم مقام معناه في إيجاب الحكم لكونه صريحاً فيه . وحكم الكناية أن الحكم بها لا يثبت إلا بالنية أو ما يقوم مقامها من دلالة الحال ؛ لأن في المراد بها معنى التردد فلا تكون موجبة للحكم ما لم يزل ذلك التردد بدليل يقترب منها ، وعلى هذا سمي الفقهاء لفظ التحريم والبيئونة من كنايات الطلاق وهو مجاز عن التسمية<sup>(٥)</sup> باعتبار معنى التردد فيما يتصل به هذا اللفظ حتى لا يكون عاملاً

(١) وفي العمانية والهندية : الفأل .

(٢) وفي العمانية : بما يمدح .

(٣) وفي العمانية والهندية : معنى التعطف

(٤) وفي العمانية والهندية : ولهذا .

(٥) أي مجاز من حيث التسمية حقيقة من حيث المعنى — هامش العمانية .

إلا بالنية ، فسمى كناية من هذا الوجه مجازاً ، فأما إذا انعدم التردد بنية الطلاق فاللفظ عامل في حقيقة موجبه حتى يحصل به الحرمة والبنونة ، ومعلوم أن ما يكون كناية عن غيره فإن عمله كعمل ما جعل كناية عنه ، ولفظ الطلاق لا يوجب الحرمة والبنونة بنفسه ، فعرّفنا أنه عامل بحقيقته وإنما سمي كناية مجازاً إلا قوله اعتدى فإنه كناية لاحتماله وجوهاً متغايرة وعند إرادة الطلاق لا يكون اللفظ عاملاً في حقيقته ؛ فإن حقيقة من باب العد والحساب وذلك محتمل عدد الأقراء وغير ذلك ، فإذا نوى الطلاق وكان بعد الدخول وقع الطلاق بمقتضاء من حيث إن الاحتساب بمدد الأقراء من العدة لا يكون إلا بعد الطلاق فكأنه صرح بالطلاق ؛ ولهذا كان الواقع رجعياً ولا يقع به أكثر من واحدة وإن نوى ، وإن كان قبل الدخول يقع الطلاق به عند النية على أنه لفظ مستعار للطلاق شرعاً ؛ فإن النبي صلى الله عليه وسلم قال لسودة « اعتدى » ثم راجعها ، وقال لحفصة « اعتدى » ثم راجعها ، وكذلك قوله استبرئ رحمك<sup>(٢)</sup> ، وكذلك قوله أنت واحدة فإن في قوله واحدة احتمال كونه نعتاً لها أو للتطليقة فلا يمتنع بدون النية وعند النية يقع الطلاق به بطريق الإضمار ، أى أنت طالق تطليقة واحدة ؛ ولهذا كان الواقع به رجعياً .

ثم الأصل في الكلام الصريح لأنه موضوع للإفهام ، والصريح هو التام في هذا المراد فإن الكناية فيها قصور باعتبار الاشتباه فيما هو المراد ، ولهذا قلنا : إن ما يندرى بالشبهات لا يثبت بالكناية ، حتى إن المقرر على نفسه بيمض الأسباب الموجبة للعقوبة ما لم يذكر اللفظ الصريح كالزنا والسرق لا يصير مستوجباً للعقوبة<sup>(١)</sup> وإن ذكر لفظاً هو كناية ، ولهذا لا تقام هذه العقوبات على الأخرس عند إقراره به بإشارته لأنه لم يوجد التصريح بلفظه ، وعند إقامة البينة عليه لأنه ربما يكون عنده شبهة لا يتمكن من إظهارها في إشارته ، وعلى هذا لو قذف رجل رجلاً بالزنا فقال له رجل آخر صدقت فإن الثاني لا يستوجب الحد ؛ لأن ما يلفظ به كناية عن القذف لاحتمال مطلق التصديق وجوهاً مختلفة ، وكذلك لو قال لغيره أما أنا فلست بزنا لا يلزمه حد القذف لأنه تعريض وليس بتصريح بنسبته إلى الزنا فيكون قاصراً في نفسه .

(٢) لأن الاستبراء لا يكون إلا بمدد الأقراء وعند النية يقع الطلاق بمقتضاء . هــش الثمانية

(١) وفي الهندية : لا يستوجب العقوبة .

فإن قيل : أليس أنه لو قذف رجل رجلاً بالزنا فقال آخر هو كما قلت فإن الثاني يستوجب الحد وهذا تمرىض محتمل أيضاً ؟ قلنا : نعم ولكن كاف التشبيه توجب العموم عندنا فى المحل الذى يحتمله ، ولهذا قلنا فى قول على رضى الله عنه : إنما أعطيناهم الذمة وبذلوا الجزية لتكون دماؤهم كدمائنا وأموالهم كأموالنا : إنه مجرى على العموم فيما يندرى بالشبهات وما يثبت مع الشبهات ، فهذا الكاف أيضاً موجب العموم ؛ لأنه حصل فى محل يحتمله ؛ فيكون نسبته <sup>(١)</sup> إلى الزنا قطعاً بمنزلة كلام الأول على ما هو موجب العام عندنا .

### فصل فى بيان جملة ما تترك به الحقيقة

وهى خمسة أنواع : أحدها دلالة الاستعمال عرفاً ، والثانى دلالة اللفظ ، والثالث سياق النظم ، والرابع دلالة من وصف المتكلم ، والخامس من محل الكلام .  
فأما الأول فنقول : تترك الحقيقة بدلالة الاستعمال عرفاً ؛ لأن الكلام موضوع للإفهام والطلب به ما تسبق إليه الأوهام ، فإذا تعارف الناس استعماله لشيء عينا كان ذلك بحكم الاستعمال كالحقيقة فيه وما سوى ذلك — لانعدام العرف — كالمهجور لا يتناولونه إلا بقرينة ؛ ألا ترى أن اسم الدراهم عند الإطلاق يتناول نقد البلد لوجود العرف الظاهر فى التعامل به ولا يتناول غيره إلا بقرينة لترك التعامل به ظاهراً فى ذلك الموضع وإن لم يكن بين النوعين فرق فيما وضع الاسم له حقيقة . وبيان هذا فى اسم الصلاة فإنها للدعاء حقيقة ؛ قال القائل :

وصلّى على دنها وارتمس <sup>(٢)</sup>

وهى مجاز للعبادة المشروعة بأركانها ، سميت به لأنها شرعت للذكر ، قال تعالى : « وأقم الصلاة لذكرى » وفى الدعاء ذكر وإن كان يشوبه سؤال ، ثم عند الإطلاق ينصرف إلى العبادة المألومة بأركانها سواء كان فيها دعاء أو لم يكن كصلاة الأخرس <sup>(٣)</sup> وإنما تركت الحقيقة للاستعمال عرفاً . وكذلك الحج فإن اللفظ للقصد

(١) وفى الهندية : نسبته له إلى الزنا .

(٢) كذا فى الهندية والمصرية ، وفى العثمانية : دنهام وارتمس ، وكان فى الأصل : ربهما وارتمس .

(٣) لفظ ( كصلاة الأخرس ) ساقط من العثمانية والهندية .

حقيقة ثم سميت العبادة بها لما فيها من المزية والقصد للزيارة فعند الإطلاق الاسم يتناول العبادة للاستعمال عرفاً ، والعمرة والصوم<sup>(١)</sup> والزكاة وغيرها على هذا فإن نظائر هذا أكثر من أن تحصى ، ولهذا قلنا من نذر صلاة أو حجاً أو مشياً إلى بيت الله يلزمه العبادة وإن لم ينو ذلك ، فالشئ إلى بيت الله تعالى غير الحج حقيقة ولكن للاستعمال عرفاً ينصرف مطلق اللفظ إليه . وكذلك لو قال الله على أن أضرب بثوبى حطيم الكعبة يلزمه التصديق بالثوب للاستعمال عرفاً ، فاللفظ حقيقة في غير ذلك . ومن حلف أن لا يشتري رأساً ينصرف يمينه إلى ما يتعارف بيعه في الأسواق من الرءوس على حسب ما اختلفوا فيه وكان ذلك للاستعمال عرفاً ، فأما من حيث الحقيقة الاسم يتناول كل رأس . ومن حلف أن لا يأكل بيضاً يتناول يمينه بيض الدجاج والأوز خاصة لاستعمال ذلك عند الأكل عرفاً ، ولا يتناول بيض الحمام والمصفور وما أشبه ذلك ، وقد بينا أن العام إذا خص منه شيء يصير شبهه المجاز .

وبيان النوع الثانى وهو دلالة اللفظ فيما إذا حلف أن لا يأكل لحماً فأكل لحم السمك أو الجراد لم يبحث في يمينه ؛ لأنه أطلق اللحم في لفظه ولحم السمك [أو الجراد]<sup>(٢)</sup> لا يذكر إلا بقرينة فكان قاصراً فيما يتناوله اسم مطلق اللحم ، بمنزلة الصلاة على الجفازة فإنه قاصر فيما يتناوله مطلق اسم الصلاة من حيث إنه لا يذكر إلا بالقرينة ، فلا يتناوله الاسم بدون القرينة .

فإن قيل : أليس أنه لو أكل لحم خنزير أو لحم إنسان فإنه يبحث في يمينه<sup>(٣)</sup> وهذا لا يذكر إلا بقرينة ؟ قلنا : نعم ولكن ذكر القرينة هنا ليس لقصور معنى اللحمية فيهما ، فإن اللحم اسم معنوى موضوع لما يتولد من الدم ولا قصور في ذلك في لحم الخنزير والآدمى ، فأما لحم السمك والجراد فإنه قاصر في ذلك المعنى ؛ لأنه لادم للسمك ولا للجراد ، فكذلك معنى الغذاء المطلوب باللحم<sup>(٤)</sup> لا يتم بالسمك والجراد . فعرفنا أن القرينة فيها للقصور ، ومعنى الغذاء المطلوب باللحم يتم في لحم

(١) لفظ ( الصوم ) ساقط من الثمانية والهندية .

(٢) زيادة من الثمانية .

(٣) ونس في أيمان شرح المحيط أنه لا يبحث في يمينه ، هامش الأصل . قلت : وأعله شرح المختصر فصنف وصار المحيط .

(٤) وفي الهندية : من اللحم .

الخنزير والآدى ، فعرفنا أن القرينة لبيان الحرمة لا تقصور في معنى اللحمية ، وليس للحرمة تأثير في المنع من إتمام شرط الحث ، وعلى هذا قلنا في قوله كل مملوك لى حر لا يدخل المكاتب بدون النية لأنه تلفظ بالمملوك والمكاتب متردد بين كونه مالكا وبين كونه مملوكاً فإنه مالك بدأً وتصرفاً مملوك رقا ، وكذلك صرح بالإضافة إليه والمكاتب مضاف إليه من وجه دون وجه ، فللدلالة في لفظه لا يتناول الكلام بدون النية ولكن يتناوله مطلق اسم الرقبة المذكورة في قوله « أو تحرير رقبة » لأنه يتناول الذات المرقوق ، والرق لا ينتقض بعقد الكتابة بدليل احتمالها الفسخ واشتراط الملك بقدر ما يصح به التحرير وذلك موجود في المكاتب فيتأدى به الكفارة . وكذلك قوله كل امرأة له طالق لا يتناول المختلعة بغير نية<sup>(١)</sup> وإن كانت في العدة من غير النية لبقاء ملك اليدوزال أصل ملك النكاح ، وعلى عكس ما ذكرنا من معنى القصور معنى الزيادة أيضاً ، فإن أبا حنيفة رحمه الله قال : من حلف لا يأكل فاكهة فأكل عنباً أو رطباً أو رماناً لم يحث ، وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله يحث لأن اسم الفاكهة يتناولها عند الإطلاق من غير قرينة فتكون كاملة في المعنى المطلوب بهذا الاسم ، وأبو حنيفة رحمه الله يقول هي زيادة<sup>(٢)</sup> على ما هو المطلوب بالاسم لأن اشتقاق اللفظ من التفكه وهو التمتع ، قال تعالى : « انقلبوا فاكهين » : أى منعمين والتمتع زائد على ما به القوام ، والرطب والعنب قوت يقع به القوام ، والرمان في معنى الدواء وقد يقع به القوام أيضاً وهو قوت في جملة التوابل وما يقع به القوام فهو زائد على التمتع ، ولهذا عطف الله تعالى الفاكهة عليها وقال « وعنباً » إلى قوله « وفاكهة وأباً » فلزيادة لا يتناولها مطلق الاسم كما أن للنقصان لا يتناول مطلق الاسم للسبك والجراد . وكذلك لو حلف لا يأكل إداماً ، عند أبي حنيفة رحمه الله الإدام ما يصطبغ به لأنه تبع فلا يتناول ما يتأتى أكله مقصوداً من الجبن والبيض واللحم ، وعلى قول محمد رحمه الله يتناول ذلك لكامل معنى المؤادمة وهي الموافقة فيها كما في المسألة الأولى ، وعن أبي يوسف رحمه الله روايتان في هذه المسألة .

وبيان النوع الثالث ، وهو سياق النظم في قوله تعالى : « فمن شاء فليؤمن

(١) لفظ ( بغير نية ) ساقط من الثمانية والهندية .

(٢) وفي الثمانية والهندية : هي زائدة



ومن شاء فليكفر إنا أعتدنا للظالمين نارا» فإن بسياق النظم يتبين أن المراد هو الزجر والتوبيخ دون الأمر والتخيير، وكذلك<sup>(١)</sup> قوله تعالى: «اعملوا ما شئتم إنه بما تعملون بصير» فإن بسياق النظم يتبين أنه ليس المراد ما هو موجب صفة الأمر بهذه الصفة. وعلى هذا لو أقر وقال: لفلان على ألف درهم إن شاء الله لم يلزمه شيء، ولو قال: لفلان على ألف درهم ليس له على شيء إن شاء الله تلزمه الألف؛ لأن قوله ليس رجوع وصيغة قوله إن شاء الله صيغة التعليق، والإرسال والتعليق كل واحد منهما متعارف بين أهل اللسان فكان ذلك من باب البيان لا من باب الرجوع ووجوب المال عليه من حكم إرسال الكلام فمع صيغة التعليق لا يلزمه حكم الإرسال باعتبار سياق النظم. وقال في السير الكبير: لو قال مسلم لحربي محصور انزل فنزل كان آمناً، ولو قال انزل إن كنت رجلاً فنزل كان فيئاً، ولو قال له الحربي المأسور في يده الأمان الأمان وقال المسلم في جوابه الأمان الأمان كان آمناً حتى لو أراد قتله بعد هذا فعلى أمراء الجيش<sup>(٢)</sup> أن يمنعوه من ذلك ولا يصدقونه في قوله أردت رد كلامه، ولو قال الأمان الأمان سئعلم ما تلقى أو قال الأمان الأمان تطلب أو قال لا تعجل حتى ترى لم يكن ذلك أماناً بدلالة سياق النظم. وكذلك لو قال لغيره اصنع في مالي ما شئت إن كنت رجلاً أو قال طلق زوجتي إن كنت رجلاً لم يكن توكيلاً. ولو قال لغيره: لي عليك ألف درهم فقال الآخر لك على ألف درهم ما أبعدك من ذلك لم يكن إقراراً. فعرفنا أن بدليل سياق النظم تترك الحقيقة.

وبيان النوع الرابع : في قوله تعالى : « واستغفرُ مَنْ استطعتْ مِنْهُمْ بصوتك » فإن كل واحد يعلم بأنه ليس بأمر لأنه لا يجوز أن يظن ظان بأن الله تعالى يأمر بالكفر بحال ، فتبين بأن المراد الإقذار والإمكان لعلنا أن ما يأتي به اللعين يكون بإقذار الله تعالى عليه إياه ، وكذلك <sup>(٢)</sup> قول القائل اللهم اغفر لي يعلم أنه سؤال لا أمر لوصف التكلم وهو أن العبد المحتاج إلى نعمة مولاه لا يطلب منه النعمة إلزاماً وإنما يسأله ذلك سؤالاً ، وعلى هذا قلنا إذا قال لغيره تعالى

(١) كذا بالعثمانية والهندية ، وفي الأصل : فكذلك .

(٢) وفي العثمانية والهندية : على الأمير والجيش ،

(٣) كذا بالعثمانية ، وفي الأصل : فكذلك .

تفد عندي<sup>(١)</sup> فقال والله لا أتندى ثم رجع إلى بيته فتندى لا يحنث<sup>(٢)</sup> لأن المتكلم دعاه إلى النداء الذى بين يديه وقد أخرج كلامه مخرج الجواب ، فإذا تقيد الخطاب بالمعلوم من إرادة المتكلم بتقيد الجواب أيضاً به . وكذلك لو قامت امرأة لتخرج فقال لها إن خرجت فأنت طالق فرجعت ثم خرجت بعد ذلك اليوم لم تطلق ، وعلى هذا لو قالت له زوجته إنك تغتسل في هذه الدار الليلة من الجنابة فقال إن اغتسلت فمبدي حر ثم اغتسل فيها في [ غير ]<sup>(٣)</sup> تلك الليلة أو في تلك الليلة من غير الجنابة لم يحنث .

وبيان النوع الخامس : في قوله تعالى : « وما يستوى الأعمى والبصير » فإن بدلالة محل الكلام يعلم أنه ليس المراد نفي المساواة بينهما على العموم بل فيما يرجع إلى البصر فقط ، وقد قلنا إن لفظ العموم في غير المحل القابل للعموم يكون بمعنى الجمل فلا يثبت به إلا ما يتيقن أنه مراد به ويكون ذلك شبه المجاز لدلالة محل الكلام ، وعلى هذا قال علماؤنا رحمهم الله في قوله عليه السلام : « الأعمال بالنيات » وفي قوله عليه السلام : « رُفِعَ عن أُمَّتِي الخطأ والنسيان وما استُكْرِهوا عليه » إنه لا يقتضى العموم وارتفاع الحكم ؛ لأن بمحل الكلام يتبين أنه ليس المراد أصل العمل فإن ذلك يتحقق بغير النية ومع الخطأ والنسيان والإكراه ، فإما أن يكون المراد الحكم أو الإثم ، ولا يجوز أن يقال كل واحد منهما مراد لأنهما يبتنيان على معنيين متغايرين فإن الثواب على العمل الذى هو عبادة والإثم بالعمل الذى هو محرم يبتنى على المزمعة والقصد ، والجواز والفساد الذى هو حكم يبتنى على الأداء بالأركان والشرائط ، ألا ترى أن من توضأ بالماء النجس وهو لا يعلم به فعلى لم تجز صلاته مطلقاً حتى لو علم لزمه الإعادة ومع ذلك إذا لم يعلم ولم يكن منه التقصير كان مطيحاً باعتبار قصده وعزمته فيكون هذا بمنزلة المشترك الذى لا عموم له لتغاير المعنى فيما يحتمله فلا يجوز الاحتجاج به في حكم الجواز والفساد إلا بدليل يقرن به فيصير<sup>(٤)</sup> كاللؤلؤ حينئذ ، فأما ما يعترض من الدليل

(١) وفي الثمانية : مسمى .

(٢) وفي الثمانية والمهندية : لم يحنث .

(٣) زيادة من الهندية .

(٤) وفي الثمانية : فيصير به .

الموجب للنسخ أو التخصيص فليس من هذا الباب في شيء ، وإنما هذا الباب لمعرفة الوجوه فيما يقتزن بالكلام فيصير حقيقة ودليل النسخ والتخصيص كلام معارض إلا أن النسخ معارض صورة وحقيقة والتخصيص معارض صورة ، وبيان معنى حتى لا يكون إلا بالمقارن ولكن ذلك المقارن إنما يتبين بما هو نسخ<sup>(١)</sup> مبتدأ صيغة ، فعرفنا أنه ليس من هذا الباب في شيء . قال رضى الله عنه : والمراقبون من مشايخنا رحمهم الله يزعمون أنه لا عموم للنصوص الموجبة لتحريم الأعيان نحو قوله تعالى : « حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ المَيْتَةُ » وقوله تعالى : « حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَمْهَاتُكُمْ » وقوله عليه السلام : « حُرِّمَتْ الخمرُ لعيْنِها » وقالوا امتنع ثبوت حكم الموم في هذه الصورة<sup>(٢)</sup> معنى لدلالة عمل الكلام وهو أن الحل والحزمة لا تكون وصفاً للمحل وإنما تكون وصفاً لأفعالنا في المحل حقيقة فإنما يصير المحل موصوفاً به مجازاً وهذا غلط فاحش ، فإن الحزمة بهذه النصوص ثابتة للأعيان الموصوفة بها حقيقة ؛ لأن اضافة الحزمة إلى العين تنصيص على لزومه وتحققه فيه ، فلو جعلنا الحزمة صفة للفعل لم تكن العين حراماً ، ألا ترى أن ثلرب عصير النير وأكل مال النير فعل حرام ولم يكن ذلك دليلاً على حرمة العين ولزوم هذا الوصف للعين ، ولكن عمل هذه النصوص في إخراج هذه المحال من أن تكون قابلة للفعل الحلال وإثبات صفة الحزمة لازمة لأعيانها فيكون ذلك بمنزلة النسخ الذى هو رفع حكم وإثبات حكم آخر مكانه ، فبهذا الطريق تقوم العين مقام الفعل في إثبات صفة الحزمة والحل له حقيقة ، وهذا إذا تأملت في غاية التحقيق<sup>(٣)</sup> ؛ فمع إمكان العمل بهذه الصيغة جعل هذه الحرمات مجازاً باعتبار أنها صفة للفعل لا للمحل يكون خطأ فاحشاً .

---

(١) وفي الثمانية : نص .

(٢) وفي الثمانية والهندية : النصوص

(٣) وفي الثمانية : في غاية التحقيق .

## فصل في إبانة طريق المراد بمطلق الكلام

قد بينا أن الكلام ضربان : حقيقة ومجاز ، وأنه لا يحمل على المجاز إلا عند تعذر حمله على الحقيقة ، فتمس الحاجة إلى معرفة الحقيقة والمجاز ، والطريق في ذلك هو النظر في السبب الداعي إلى تعريف ذلك الاسم في الأسماء الموضوعة للمعنى ، وإلى تعريف المعنى في المعنويات ، فما كان أقرب في ذلك فهو أحق ، وما كان أكثر إفادة فهو أولى بأن يحمل حقيقة ، وذلك يكون بطريقتين : التأمل في محل الكلام ، والتأمل في صيغة الكلام .

أما بيان التأمل في المحل في اختلاف العلماء في موجب العام فمند بمضهم موجه عند الإطلاق أخص الخصوص ، وعندنا موجب العموم ، وما قلناه أحق لأنه إذا حمل على أخص الخصوص يبقى بعض ما تناوله مطلق الكلام غير مراد به ، والمراد بالكلام تعريف ما وضع الاسم له ، فإذا كان صيغة العام موضوعاً لمعنى العموم كان حمله عليه عند الإطلاق أحق ، ولأن الخاص اسم آخر وهو ما وضع له صيغة الخاص فلو جعلنا صيغة العام متناولاً للخاص أيضاً فقط كان ذلك تكراراً محضاً ، وإذا كان المقصود بوضع الأسماء في الأصل إعلام المراد فحمل لفظين على شيء واحد يكون تكراراً وإخراجاً لأحد اللفظين من أن يكون مفيداً .

فإن قيل : فائدة التأكيد وتوسيع الكلام<sup>(١)</sup> ، قلنا : نعم ولكن هذا في الفائدة دون الفائدة المطلوبة بأصل الوضع ، والإطلاق يوجب الكمال فإذا حمل كل واحد من اللفظين على فائدة جديدة باعتبار أصل الوضع كان ذلك أولى من أن يحمل على التكرار لتوسعة الكلام ، فهذان الدليلان من محل الكلام قبل التأمل في صيغة اللفظ ولهذا حملنا قوله تعالى : « أو لا مستم النساء » على المجامعة دون المس باليد لأنه إذا حمل على المس باليد كان تكراراً لنوع حدث واحد ، وإذا حمل على المجامعة كان بياناً لنوعي الحدث وأمرأ بالتيمم لهما فيكون أكثر فائدة<sup>(٢)</sup> مع أنه معطوف على

(١) وفي الثمانية والهندية : فيه فائدة التأكيد وتوسعة الكلام .

(٢) وفي الثمانية : إفادة .

ما سبق. والسابق ذكر نوعى الحدث ؛ فإن قوله : « إذا قمتم إلى الصلاة » : أى وأذا محدثون ، ثم قال تعالى : « وإن كنتم جنباً فاطهروا » ثم قال تعالى « وإن كنتم مرضى » إلى قوله « فلم تجدوا ماءً فتيمموا » فبدلالة محل الكلام يتبين أن المراد الجماع دون المس باليد .

وبيان الدلالة من صيغة الكلام فى قوله تعالى : « لا يؤاخذكم الله باللغو فى أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان » قال علماؤنا رحمهم الله : اللغو ما يكون خالياً عن فائدة اليمين شرعاً ووضماً ؛ فإن فائدة اليمين إظهار الصدق من الخبر فإذا أضيف إلى خبر ليس فيه احتمال المصدق كان خالياً عن فائدة اليمين فكان لغواً . وقال الشافعى رحمه الله : اللغو ما يجرى على اللسان من غير قصد ، ولا خلاف فى جواز إطلاق اللفظ على كل واحد منهما . ولكن ما قلناه أحق لأن ما يجرى على لسانه من غير قصد له اسم آخر موضوع وهو الخطأ الذى هو ضد العمد أو السهو الذى هو ضد التحفظ ، فأما ما يكون خالياً عن الفائدة لمعنى فى نفسه لاجمال التكلم فليس له اسم موضوع سوى أنه لغو فحمله عليه أولى ، ألا ترى إلى قوله : « وإذا سمعوا اللغو أعرضوا عنه » يعنى الكلام الفاحش الذى هو خال عن فائدة الكلام بطريق الحكمة دون ما يجرى من غير قصد فإن ذلك لاعتب فيه ، وقال تعالى : « لا يسمعون فيها لغواً إلا سلاماً » وقال تعالى : « والغووا فيه لعلكم تغلبون » ومعلوم أن مراد المشركين التمنت أى إن لم تقدروا على المغالبة بالحجة فاشتغلوا بما هو خال عن الفائدة من الكلام ليحصل مقصودكم بطريق المغالبة دون الحاجة ولم يكن مقصودهم التكلم بغير قصد ، وقال تعالى : « وإذا مروا باللغو مروا كراماً » : أى صبروا<sup>(١)</sup> عن الجواب وذلك فى الكلام الخالى عن الفائدة دون ما يجرى من غير قصد ؛ ولأن فساد ما يجرى من غير قصد باعتبار معنى فى المحل وهو القلب الذى هو السبب الباعث على التكلم ، وفساد مالا فائدة فيه باعتبار معنى فى نفس الكلام فكان هو أقرب إلى الحقيقة فيحمل اللفظ عليه عند الإطلاق . وكذا<sup>(٢)</sup> اختلفوا فى المقد فقال الخصم : المقد عبارة

(١) وفى المئانية : صبراً ، وفى الهندية بمعنى له صبراً له عن .

(٢) وفى المئانية : وكذلك

عن القصد فإن المزية سميت عقيدة . وقلنا : المقدم اسم لربط كلام بكلام نحو ربط لفظ  
اليمن بالخبر الذى فيه رجاء الصدق لإيجاب حكم [ بكلام<sup>(١)</sup> ] وهو الصدق منه ،  
وكذلك ربط البيع بالشراء لإيجاب حكمه وهو الملك فكان ماقلناه أقرب إلى الحقيقة ؛  
لأن الكلمة باعتبار الوضع من عقد الجبل وهو شد بعضه ييمض وضده الحل ، منه  
تقول العرب : يا عقدا ذكر حلا ، وقال القائل :

\* ولقلب المحب حل وعقد \*

ثم يستعار [ لربط الإيجاب بالقبول على وجه ينمقد أحدهما بالآخر حكما فيسمى  
عقداً ثم يستعار<sup>(٢)</sup> ] لما يكون سبباً لهذا الربط وهو عزيمة القلب فكان ذلك دون  
العقد الذى هو ضد الحل فيما وضع الاسم له فحمله عليه يكون أحق . ومن ذلك ماقلناه  
في قوله تعالى : « ثلاثة قروء » إنها الحيض دون الأطهار ؛ لأن اللفظ إما أن يكون  
مأخوذاً من القروء الذى هو الاجتماع ، قال تعالى : « فإذا قرأناه فاتبع قرآنه »  
وقال القائل :

\* هجان اللون لم يقر أجنياً \*

وهذا المعنى فى الحيض أحق ؛ لأن معنى الاجتماع فى قطرات الدم على وجه  
لا بد منه ليكون حياً فإنه ما لم تمتد رؤية الدم لا يكون حياً وإن كان الدم مجتمع  
فى حالة الطهر فى رحمها فالاسم حقيقة للدم المجتمع ، ثم زمانه يسمى به مجازاً وإن كان  
مأخوذاً من الوقت المعلوم كما قال القائل :

\* إذا هبت لقارئها الرياح \*

وقال آخر : له قرء كقرء الحائض فذلك بزمان الحيض أليق ؛ لأنه هو الوقت  
المعلوم الذى يحتاج إلى إعلامه لمعرفة ما تعلق به من الأحكام ، وإن كان مأخوذاً من  
معنى الانتقال كما يقال : قرأ النجم إذا انتقل ، فحقيقة الانتقال تكون بالحيض  
لا بالطهر ؛ إذ الطهر أصل ، فباعتبار صيغة اللفظ يتبين أن حمله على الحيض أحق ،

(١) زيادة من الهندية .

(٢) زيادة من الثمانية والهندية .

(٣) وفى الثمانية والهندية : لم تقرأ جنياً .

وكذلك لفظ النكاح فإنما نحمله على الوطء والخم على العقد ، وما قلناه أحق لأن الاسم في أصل الوضع لمعنى الضم والالتزام يقول القائل أنكح الصبر أى التزمه وضمه إليك ، ومعنى الضم في الوطء يتحقق بما يحصل من معنى الاتحاد بين الواطئين عند ذلك الفعل ولهذا يسمى حماء ، ثم العقد يسمى نكاحاً باعتبار أنه سبب يتوصل به إلى ذلك الضم ، فبالأمل في صيغة اللفظ يتبين أن الوطء أحق به إلا في الموضع الذى يتعذر حمله عليه فحينئذ يحمل على ما هو مجاز عنه وهو العقد ، وهذا هو الحكم في كل لفظ محتمل للحقيقة والمجاز أنه إذا تعذر حمله على الحقيقة يحمل على المجاز لتصحيح الكلام ، وهذا التعذر إما لعدم الإمكان أو لكونه مهجوراً عرفاً أو لكونه مهجوراً شرعاً ؛ فالذى هو متعذر نحو ما إذا حلف أن لا يأكل من هذه النخلة أو من هذه الكرمه فإن يمينه تنصرف إلى الثمرة لأن ما هو الحقيقة في كلامه متعذر ، وأما المهجور عرفاً فنحو ما إذا حلف أن لا يشرب من هذه البئر فإنه ينصرف يمينه إلى الشرب من ماء البئر لأن الحقيقة وهو الكرع في البئر مهجورة ، واختلف مشايخنا أنه إذا كرع هل يحنث أم لا ؟ فهم من يقول يحنث أيضاً لأن الحقيقة لا تتعطل وإن حمل اللفظ على المجاز ، وسواء أخذ الماء في كوز وشربه أو كرع في البئر فقد شرب ماء البئر فيحنث ، ومنهم من يقول لا يحنث ؛ لأنه لما صار المجاز مراداً سقط اعتبار الحقيقة على ما قال في الجامع : لو قال لأجنبية إن نكحتك فبعدى حر ينصرف يمينه إلى العقد دون الوطء . ولو قال لزوجته : إن نكحتك ينصرف إلى الوطء دون العقد حتى لو أبانها ثم تزوجها لم يحنث ما لم يطأها . ولو قال للمطلقة الرجعية : إن راجعتك ينصرف إلى الرجعة دون ابتداء العقد ، ولو قال للبانة : إن راجعتك ينصرف إلى ابتداء العقد ولكن الأول أوجه لا باعتبار الجمع بين الحقيقة والمجاز في كونه مراداً باللفظ بل باعتبار عموم المجاز وهو شرب ماء البئر بأى طريق شربه ، وعلى هذا قلنا مطلق التوكيل بالخصومة ينصرف إلى الجواب وإن كان ذلك مجازاً لأن الحقيقة مهجورة شرعاً ، فإن المدعى إذا كان محققاً فالدعى عليه لا يملك الإنكار شرعاً ولا يجوز له التوكيل بذلك فيحمل اللفظ على المجاز عند الإطلاق ، ثم يصح منه الإنكار والإقرار باعتبار معنى عموم المجاز وهو أنه جواب للخصم . ومن حلف أن لا يكلم هذا الصبي فكلمه بعد ما صار شيخاً يحنث باعتبار أن الحقيقة مهجورة

شرعاً فإن السبب للترحم شرعياً لا للهجران فيتمين المجاز لهذا . وأمثلة هذا أكثر من أن تحصى ، والله أعلم .

### باب بيان معاني الحروف المستعملة في الفقه

قال رضى الله عنه : أعلم بأن<sup>(١)</sup> الكلام عند العرب اسم وفعل وحرف ، وكما يتحقق معنى الحقيقة والمجاز في الأسماء والأفعال فكذلك يتحقق في الحروف ، فنه ما يكون مستعملاً في حقيقته ، ومنه ما يكون مجازاً عن غيره ، وكثير من مسائل الفقه ترتب على ذلك فلا بد من بيان هذه الحروف وذكر الطريق في تخريج المسائل عليها . فأولى ما يبدأ به من ذلك حروف العطف .

الأصل فيه الواو<sup>(٢)</sup> فلا خلاف أنه للعطف [ ولكن عندنا هو للعطف<sup>(٣)</sup> ] مطلقاً فيكون موجه الاشتراك بين المعطوف والمعطوف عليه في الخبر من غير أن يقتضى مقارنة أو ترتيباً ، وهو قول أكثر أهل اللغة . وقال بعض أصحاب الشافى رحمه الله : إنه موجب للترتيب ، وقد ذكر ذلك الشافى في أحكام القرآن ، وكذلك جعل الترتيب ركناً في الوضوء لأن في الآية عطف اليد على الوجه بحرف الواو فيجب الترتيب بهذا النص ؛ ألا ترى أن الصحابة رضى الله عنهم لماسألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم عند السعى بأيهما يبدأ قال : « ابدءوا بما بدأ الله تعالى » يريد به قوله تعالى : « إن الصفا والمروة » ففي هذا تنصيص على أن موجب الواو الترتيب ، وما وجب ترتيب السجود على الركوع إلا بقوله تعالى « اركعوا واسجدوا » ولكننا نقول : هذا من باب اللسان ، فطريق معرفته التأمل في كلام العرب وفي الأصول الموضوعه عند أهل اللغة ، بمنزلة ما لو وقعت الحاجة إلى معرفة حكم الشرع يكون طريقه التأمل في النصوص من الكتاب والسنة والرجوع إلى أصول الشرع ، وعند التأمل في كلام العرب وأصول اللغة يتبين أن الواو لا توجب الترتيب ؛ فإن القائل يقول : جاءني زيد وعمرو يفهم من هذا الإخبار بجيهما من غير

(١) وفي العثمانية والمهندية : أن .

(٢) وفي العثمانية والمهندية : والأصل فيه حرف الواو .

(٣) زيادة من العثمانية .



مقارنه ولا ترتيب حتى يكون صادقاً في خبره ، سواء جاءه عمرو أولاً ثم زيد أو زيد ثم عمرو أو جاء معاً . وكذلك وضعوا الواو للجمع مع النون يقولون : جاءني الزيدون أى زيد وزيد وزيد ، والقائل يقول : لا تأكل السمك وتشرب اللبن فيفهم منه المنع من الجمع بينهما دون الترتيب على ما قال القائل :

لا تنه عن خُلُق وتأتى مثله عار عليك إذا فعلت عظيم

ولو وضع مكان الواو هنا الفاء لم يكن الكلام مستقيماً ؛ فالفاء توجب ترتيباً من حيث إنه للتعقيب مع الوصل ، فلو كان موجب الواو الترتيب<sup>(١)</sup> لم يختل الكلام بذكر الفاء مكانه ، وكذلك يتبدل الحكم أيضاً إذا ذكر الواو مكان الفاء ؛ فإن من يقول لامرأته : إن دخلت الدار وأنت طالق تطلق في الحال ، فلو كان موجب الواو الترتيب لكان هو بمنزلة الفاء فينبغي أن يتأخر الطلاق إلى وجود الشرط . وأما من حيث الوضع لفة فلائهم وضعوا كل حرف ليكون دليلاً على معنى مخصوص كما فعلوا في الأسماء والأفعال ، فالاشتراك لا يكون إلا لفظة من الواضع أو لعذر ، وتكرار اللفظ لمعنى واحد يوجب إخلاء عن الفائدة كما قررنا فلا يليق ذلك بالحكمة . ثم إنهم وضعوا الفاء للوصل مع التعقيب ، وثم للتعقيب مع التراخي ، ومع القرآن . فلو قلنا بأن الواو توجب القرآن أو الترتيب كان تكراراً باعتبار أصل الوضع ، ولو قلنا إنه يوجب المطف مطلقاً لكان لفائدة جديدة باعتبار أصل الوضع ، ثم يتنوع هذا المطف أنواعاً لكل نوع منه حرف خاص . ونظيره من الأسماء الإنسان فإنه للآدمي مطلقاً ثم يتنوع أنواعاً لكل نوع منه اسم خاص بأصل الوضع والتمر كذلك . وهو نظير ما قلنا في اسم الرقبة إنه للذات مطلقاً من غير أن يكون دالاً على معنى التقييد بوصف فكذلك الواو للمطف [مطلقاً<sup>(٢)</sup>] باعتبار أصل الوضع ، ولهذا قلنا : المنصوص عليه في آية الضوء الفسل والمسح من غير ترتيب ولا قران ، ثم كان الترتيب باعتبار فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم وذلك للإكمال فيتأدى الركن بما هو المنصوص وتتملق صفة الكمال بمراعاة الترتيب فيه . وكذلك في قوله

(١) وفي النهاية والهندية : فلو كان ذلك موجب الواو لم يختل .

(٢) زيادة من الهندية .

تعالى : « اركعوا واسجدوا » فإننا ما عرفنا الترتيب بهذا النص إذ النصوص فيه متعارضة ؛ فإنه تعالى قال : « واسجدى واركعى مع الراكعين » ولكن مراعاة ذلك الترتيب بكون الركوع مقدمة السجود والقيام مقدمة الركوع على ما نبينه في موضعه إن شاء الله تعالى . وكذلك قوله تعالى : « إن الصفا والروة » فإن مراعاة الترتيب بينهما ليس باعتبار هذا النص في النص بيان أنهما من شعائر الله ولا ترتيب في هذا وإنما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « ابدءوا بما بدأ الله تعالى » على وجه التقريب إلى الأفهام لا لبيان أن الواو توجب الترتيب ؛ فإن الذى يسبق إلى الأفهام في مخاطبات العباد أن البدائية تدل على زيادة العناية فيظهر بها نوع قوة سالحة للترجيح ؛ ولهذا قال علماؤنا رحمهم الله فيمن أوصى بقرب لا تسع الثلث لها فإنه يبدأ بما بدأ به الموصى إذا استوت في صفة اللزوم ، لأن البداية تدل على زيادة الاهتمام ، وقد زعم بعض مشايخنا أن معنى الترتيب يرجع في المطف الثابت بحرف الواو في قول أبي حنيفة ، وفي قول أبي يوسف ومحمد رحمهم الله يرجع معنى القران ، وخرجوا على هذا ما إذا قال لامرأته ولم يدخل بها : إن دخلت الدار فأنت طالق وطالق وطالق فدخلت فإنها تطلق واحدة عند أبي حنيفة باعتبار أنه مترتب وقوع الثانية على الأولى وهي تبين في الأولى لا إلى عدة ، وعندهما تقع الثلاث عليها باعتبار أنهن يقمن جملة عند الدخول معاً ، وهذا غلط فلا خلاف بين أصحابنا أن الواو للمطف مطلقاً إلا أنهما يقولان موجه الاشتراك بين المطفوف والمطفوف عليه في الخبر . وقوله : إن دخلت الدار فأنت طالق جملة تامة ، وقوله وطالق جملة ناقصة لأنه ليس فيها ذكر الشرط فباعتبار المطف يصير الخبر المذكور في الجملة التامة كالعماد في الجملة الناقصة ، فيتعلق كل تطليقة بالدخول بلا واسطة وعند الدخول ينزل جملة كما لو كرر ذكر الشرط مع كل تطليقة ؛ ألا ترى أنه إذا قال : جاءني زيد وعمرو كان المفهوم من هذا ما هو المفهوم من قوله : جاءني زيد جاءني عمرو . وأبو حنيفة رحمه الله يقول : الواو للمطف وإنما يتعلق الطلاق بالشرط كما علقه وهو علق الثانية بالشرط بواسطة الأولى ؛ فإن من ضرورة المطف هذه الواسطة ، فالأولى تتعلق بالشرط بلا واسطة والثاني بواسطة الأولى ، بمنزلة القنديل المعلق بالحبل بواسطة الحلق ، ثم عند وجود الشرط ينزل ما تعلق فينزل كما تعلق ، ولكنهما

يقولان هذا أن لو كان المتعلق بالشرط طلاقاً وليس كذلك بل المتعلق ما سيصير طلاقاً عند وجود الشرط إذا وصل إلى المحل ؛ فإنه لا يكون طلاقاً بدون المحل . ثم هذه الواسطة في الذكر فتتفرق به أزمنة التعليق وذلك لا يوجب التفرق في الوقوع كما لوكرر الشرط في كل تطلبة وبينهما أيام . وما قاله أبو حنيفة رحمه الله أقرب إلى مراعاة حقيقة اللفظ ومعلوم أنه عند وجود الشرط ذلك الملفوظ به يصير طلاقاً ، فإذا<sup>(١)</sup> كان من ضرورة العطف إثبات هذه الواسطة ذكرنا فإن عند<sup>(٢)</sup> وجود الشرط يصير ذلك طلاقاً واقعاً ومن ضرورة تفرق الوقوع أن لا يقع إلا واحدة فإن هذا تبين<sup>(٣)</sup> به لا إلى عدة كما لو نجز فقال أنت طالق وطالق وطالق . وقال مالك في التنجيز أيضاً تطلق ثلاثاً لأن الواو توجب المقارنة ، ألا ترى أنه لو قال : أنت طالق وطالق وطالق إن دخلت الدار تطلق ثلاثاً عند الدخول جملة . وهذا غلط فإن للقرآن حرفاً موضوعاً وهو مع فلو حملنا الواو عليه كان تكراراً ، وإذا أخر الشرط في التعليق إنما تطلق ثلاثاً لا بهذا المعنى بل لأن الأصل في الكلام المعطوف أنه متى كان في آخره ما يغير موجب أوله توقف أوله على آخره ، ولهذا لو ذكر استثناء في آخر الكلام بطل الكل به فكذلك إذا ذكر شرطاً ؛ لأن بالتعليق بالشرط تبين أن المذكور أولاً ليس بطلاق ، وإذا توقف أوله على آخره تعلق الكل بالشرط جملة ، وإذا كان الشرط سابقاً فليس في آخر الكلام ما يغير موجب أوله . وكذلك في التنجيز فإن الأول طلاق سواء ذكر الثاني أو لم يذكر ، فإذا لم يتوقف أوله على آخره بانت بالأولى فلفت الثانية والثالثة لانعدام محل الوقوع لا لفساد في التكلم أو العطف . ثم على قول أبي يوسف رحمه الله تقع الأولى قبل أن يفرغ من التكلم بالثانية ، وعند محمد عند الفراغ من التكلم بالثانية تقع الأولى لجواز أن يلحق بكلامه شرطاً أو استثناء مغيراً . وما قاله أبو يوسف أحق فإنه مالم يقع الطلاق لا يفوت المحل ، فلو كان وقوع الأولى بعد الفراغ من التكلم بالثانية لوقعا جميعاً لوجود المحل مع صحة التكلم بالثانية . وعلى هذا قال زفر رحمه الله : لو قال لنير

(١) وفي الهندية : فأما إذا .

(٢) وفي العمانية والهندية : فعند .

(٣) وفي العمانية والهندية : فإنها تبين .

المدخول بها : أنت طالق واحدة وعشرين تطلق واحدة ؛ لأن الواو للمطف فتبين بالواحدة قبل ذكر العشرين . ولكننا نقول : تلك كلمة واحدة حكماً لأنه لا يمكنه أن يعبر عن هذا العدد بعبارة أوجز من هذا ، وعطف البعض على البعض يتحقق في كلتين لا في كلمة واحدة فإنما يقع هنا عند تمام الكلام فتطلق ثلاثاً ، كما لو قال واحدة ونصفاً تطلق ثنتين ؛ لأنه ليس لما صرح به عبارة أوجز من ذلك فكانت كلمة واحدة حكماً ، وعند زفر تطلق واحدة . وعلى هذا الأصل ما قال في الجامع : لو تزوج أمتين بغير إذن مولاهما ثم أعتقهما المولى مما جاز نكاحهما . ولو قال : أعتقت هذه وهذه جاز نكاح الأولى وبطل نكاح الثانية لأنه ليس في آخر كلامه ما يغير موجب أوله فنكاح الأولى صحيح أعتق الثانية أو لم يعتق ، وبنفوذ العتق في الأولى تنعدم محلية النكاح في حق الثانية لأن الأمة ليست من المحلات مضمومة إلى الحرية . ومثله لو زوج منه رضيعتين في عقدين بغير رضاه فأرضعتها امرأة ثم أجاز الزوج نكاحهما مما بطل نكاحهما . ولو قال : أجزت نكاح هذه وهذه بطل نكاحهما أيضاً لأن في آخر كلامه ما يغير موجب أوله فإن بآخر الكلام يثبت الجمع بين الأختين نكاحاً وذلك مبطل لنكاحهما فيتوقف أول الكلام على آخره . وكان الفراء يقول الواو للجمع والمجموع بحرف الواو كالمجموع بكناية الجمع ، وعندنا الواو للمطف والاشتراك على أن يصير كل واحد من المذكورين كأنه مذكور وحده لا على وجه الجمع بينهما ذكرًا . وبيان هذا فيما إذا كان لرجل ثلاثة أعبد فقال : هذا حر أو هذا وهذا فإنه يخير في الأولين ويمتق الثالث عيناً ، كأنه قال هذا حر أو هذا حر<sup>(١)</sup> ، وعند الفراء يخير فإن شاء أوقع العتق على [الأول وإن شاء على<sup>(٢)</sup>] الثاني والثالث ؛ لأنه جمع بينهما بحرف الواو فكأنه جمع بكناية الجمع فقال هذا حر وهذا . واستدل بما قال في الجامع : رجل مات وترك ثلاثة أعبد قيمتهم سواء وترك ابناً فقال الابن أعتق والدي هذا في مرضه وهذا وهذا ، يمتق من كل واحد منهم ثلثه بمنزلة ما لو قال أعتقهم . ولو قال : أعتق هذا وسكت ثم قال وهذا

(١) وزاد في الثمانية والهندية هنا : لأنه قال هذا حر أو هذا حر وهذا حر وعند .

(٢) زيادة من الهندية والعثمانية .

ثم سكت ثم قال هذا يمتق الأول كله ومن الثاني نصفه ومن الثالث ثلثه . ولكننا نقول : لا موجه لتصحيح كلامه على ما قاله القراء لأن خبر الثنى غير خبر الواحد يقال للواحد حر وللأثنين حران والمذكور في كلامه من الخبر قوله حر فإذا لم يجعل كان كل واحد من الآخرين منفرداً بالذكر لا يصلح أن يكون الخبر المذكور خبراً لهما والمطف للاشتراك في الخبر لا لإثبات خبر آخر ، وإذا جعلنا الثالث كالمنفرد بالذكر صار كأنه قال أحد هذين حر وهذا فيكون فيه ضم الثالث إلى الممتق من الأولين لا إلى غير الممتق فلهذا عتق الثالث . ومسألة الجامع إنما تخرج على الأصل الذي بينا ؛ فإن في آخر كلامه ما يغير موجب أوله لأن موجب أول الكلام عتق الأول مجازاً بغير سعاية ويتغير ذلك بآخر كلامه عند أبي حنيفة رحمه الله لأن المستسعى بمنزلة المكاتب [ عنده <sup>(١)</sup> ] فيتغير حكم أصل الممتق ، وعندهما يتغير حكم البراءة عن السعاية ، ولهذا توقف أوله على آخره <sup>(٢)</sup> .

واختلفوا في عطف الجملة التامة على الجملة التامة بحرف الواو نحو ما إذا قال : زينب طالق ثلاثاً وعمرة طالق فإنما تطلق عمرة واحدة وكل واحد من الكلامين جملة تامة لأنه ابتداء وخبر فالواو بينهما عند بعض مشايخنا لمعنى الابتداء يحسن نظم الكلام كما في قوله تعالى : « والراسخون في العلم » وقوله تعالى : « ويعجو الله الباطل » وقوله تعالى في حكم القذف : « وأولئك هم الفاسقون إلا الذين تابوا » فإنه ابتداء عندنا . قال رضى الله عنه : والأصح أن هذا الواو للمطف أيضاً عندى إلا أن الاشتراك في الخبر ليس من حكم بمجرد المطف بل باعتبار حاجة المعطوف إليه إذا لم يذكر خبراً ولا حاجة إذا ذكر له خبراً ، ولهذا عند الحاجة جعلنا خبر المعطوف عين ماهو خبر المعطوف عليه إذا أمكن لا غيره ، لأن الحاجة ترتفع بعين ذلك ، حتى إذا قال لامرأته : أنت طالق إن دخلت هذه الدار وإن دخلت هذه الدار الأخرى فإنما يتعلق بدخول الدار الثانية تلك التولية لا غيرها ، حتى لو دخلت الدارين لم تطلق إلا واحدة ، فأما إذا تعذر ذلك بأن يقول : فلانة طالق وفلانة فإنه يقع على الثانية غير ماوقع على الأولى لأن الاشتراك بينهما في تولية واحدة لا يتحقق ، بمنزلة قوله : جاءنى زيد

---

(٣) زيادة من العثمانية .

(٤) وفي العثمانية : على وجود آخره .

وعمره فإنه إخبار عن محي كل واحد منهما بفعل على حدة لأن مجيئهما بفعل واحد لا يتحقق . وعلى هذا الأصل<sup>(١)</sup> الذي بينا أن الواو لا توجب الترتيب يخرج ما قال في كتب الصلاة : وينوي بالتسليم الأولى من عن يمينه من الحفظة والرجال والنساء ، فإن مراده العطف لا الترتيب . وكذلك مراده مما قال في الجامع الصغير : من الرجال والنساء والحفظة فإن الترتيب [ في النية<sup>(٢)</sup> ] لا يتحقق ، فعرفنا أن المراد<sup>(٣)</sup> يجمعهم في نيته . وقد تكون الواو بمعنى الحال لمعنى الجمع أيضاً فإن الحال يجمع ذا الحال ، ومنه قوله تعالى : « حتى إذا جاءوها وفتحت أبوابها » : أي جاءوها حال ما تكون أبوابها مفتوحة . وعلى هذا قال في المأذون إذا قال لعبد : أد إلى ألفاً وأنت حر إنه لا يمتنع ما لم يؤد لأن الواو بمعنى الحال فإنما جعله حراً عند الأداء . وقال في السير : إذا قال افتحوا الباب وأنتم آمنون لا يأمنون ما لم يفتحوا لأنه آمنهم حال فتح الباب ، وإذا قال لامرأته : أنت طالق وأنت مريضة تطلق في الحال لأن الواو للعطف في الأصل فلا يكون شرطاً ، فإن قال عنيت إذا مرضت يدين فيما بينه وبين الله تعالى لأنه عني بالواو الحال وذلك محتمل فكأنه قال في حال مرضها . وكذلك لو قال : أنت طالق وأنت تصلين أو وأنت مصلية . وقال في المضاربة : إذا قال خذ هذه الألف واعمل بها مضاربة في البر فإنه لا يتقيد بصرفه في البر وله أن يتجر فيها ما بدا له من وجوه التجارات لأن الواو للعطف فالإطلاق الثابت بأول الكلام لا يتغير بهذا العطف . وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله : إذا قالت المرأة لزوجها طلقني ولك ألف درهم فطلقها تجب الألف عليها ، وكذلك لو قال الزوج أنت طالق وعليك ألف درهم فقبلت تجب الألف . وفيه طريقان لها : أحدهما أنه استعمل الواو بمعنى الباء مجازاً فإن ذلك معروف في القسم إذ لا فرق بين قوله والله وبين قوله بالله ، وإنما حملنا على هذا المجاز بدلالة الماوضة فإن الخلع عقد معاوضة فكان هذا بمنزلة ما لو قال اعمل هذا المتاع إلى منزلي ولك درهم ، والثاني أن هذا الواو للحال فكأنها قالت طلقني في حال ما يكون لك على ألف درهم ، وإنما حملنا على هذا لدلالة الماوضة كما في قوله أد إلى ألفاً وأنت

(١) وفي العثمانية : وعلى الأصل .

(٢) زيادة من الهندية والعثمانية .

(٣) وفي العثمانية والهندية : أن مراده .

طالق ، بخلاف المضاربة فلا معنى لحرف الباء هناك حتى يجعل الواو عبارة عنه ، ولا يمكن حمله على معنى الحال لانعدام دلالة المعاوضة فيه ، وأبو حنيفة رحمه الله يقول تطلق ولا شيء عليها لأن الواو للمطف حقيقة وباعتبار هذه الحقيقة لا يمكن أن يجعل الألف بدلاً عن الطلاق فلو جعل بدلاً إنما يجعل بدلالة المعاوضة وذلك في الطلاق زائد فإن الطلاق في الغالب يكون بغير عوض ، ألا ترى أن بذكر الموضع بصير كلام الزوج بمعنى اليمين حتى لا يمكنه أن يرجع عنه قبل قبولها ولا يجوز ترك الحقيقة باعتبار دليل زائد على ما وضع له في الأصل ، بخلاف الإجارة فإنه عقد مشروع بالبدل لا يصح بدونه فأمكن حمل اللفظ على المجاز باعتبار معنى المعاوضة فيه لأنه أصل ، وإنما يجعل الواو للحال إذا كان بصيغة تحتل ذلك كما في قوله أد وأنت حر انزل وأنت آمن فإن صيغة كلامه للحال لأنه خاطبه بالأول والآخر بصيغة واحدة ويتحقق عتقه في حالة الأداء ويتحقق أمانه في حالة النزول ؛ لأن المقصود أن يعلم بمحاسن الشريعة فمسي يؤمن وذلك حالة النزول . فأما قوله خذ هذه الألف واعمل بها في البرز<sup>(١)</sup> فليس في هذه الصيغة احتمال الحال لأن البرز لا يكون حالاً لعمله ، وقوله أنت طالق وأنت مريضة للمطف حقيقة ولكن فيه احتمال الحال إذ الطلاق يتحقق في حال المرض ، فلا اعتبار الظاهر لا يدين في القضاء ، ولا احتمال<sup>(٢)</sup> كونه محتملاً .

## فصل

وأما الفاء فهو للمطف ، وموجبه التعقيب بصفة الوصل ، فيثبت به ترتيب وإن لطف ذلك ، لما بينا أن كل حرف يختص بمعنى في أصل الوضع ، إذ لو لم يجعل كذلك خرج من أن يكون مفيداً ، فالمعنى الذي اختص به الفاء ما بينا ؛ ألا ترى أن أهل اللسان وصلوا حرف الفاء بالجزء وسماه حرف الجزء لأن الجزء يتصل بالشرط على أن يتعقب نزوله وجود الشرط بلا فصل ، وكذلك يستعمل حرف الفاء لمطف الحكم

(١) لأن العمل في البرز لا يكون حالاً للآخر بل بزمان بعده — هامش الثمانية .

(٢) وفي الهندية : ولا يكونه محتملاً ، وفي الثمانية : كونه محتملاً .

على العلة ؛ يقال : جاء الشتاء فتأهب ، ويقال : ضرب فأوجع أى بذلك الضرب ، وأطعم فأشبع ، أى بذلك الطعام ، وعلى هذا قوله عليه السلام : « لن يجزى ولد والده إلا أن يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه » : أى بذلك الشراء ، ولهذا جعلنا الشراء إعتاقاً في القريب بواسطة الملك . ويقول : خذ من مالى ألف درهم فصاعدا ، أى فما يزداد عليه فصاعدا وارتفاعاً . وعلى هذا الأصل قال علماؤنا رحمهم الله فيمن قال لغيره : بعت منك هذا العبد بألف درهم وقال المشتري فهو حر فإنه يمتق ويحمل قابلاً ثم معتمداً ، بخلاف ما لو قال هو حر أو وهو حر فإنه يكون رداً للإيجاب لا قبولاً فلا يمتق . ولو قال لخياط : انظر إلى هذا الثوب أيكفيني قيصاً فقال نعم قال فاقطعه فقطعه فإذا هو لا يكفيه قيصاً كان الخياط ضامناً لأن الفاء للوصل والتعقيب فكأنه قال إن كفاني قيصاً فاقطعه ، بخلاف ما لو قال اقطعه فقطعه فإذا هو لا يكفيه قيصاً فإنه لا يكون ضامناً لوجود الإذن مطلقاً . وقد قال بعض مشايخنا : إذا قال لغير المدخول بها : إن دخلت الدار فأنت طالق فطالق فطالق فدخلت إنها تطلق واحدة عند أبي حنيفة رحمه الله باعتبار أن الفاء يحمل مستعاراً عن الواو مجازاً لقرب أحدهما من الآخر . قال رضى الله عنه : والأصح عندي أن هاهنا تطلق واحدة عندهم جميعاً ، لأن الفاء للتعقيب فيثبت به ترتيب بين الثانية والأولى في الوقوع ومع الترتيب لا يمكن إيقاع الثانية لأنها تبين بالأولى ومع إمكان اعتبار الحقيقة لا معنى للمصير إلى المجاز . والدليل على أن الصحيح هذا ما قال في الجامع : إن دخلت هذه الدار فدخلت هذه الدار الأخرى فأنت طالق فإن الشرط أن تدخل الثانية بعد دخول الدار الأولى حتى لو دخلت في الثانية قبل الأولى ثم دخلت في الأولى لم تطلق ، بخلاف ما لو قال : ودخلت هذه الدار . وقد توصل الفاء بما هو علة إذا كان محتمل<sup>(١)</sup> الامتداد ؛ يقول الرجل لغيره : أبشر فقد أتاك الغوث وهذا على سبيل بيان العلة للخطاب بالبشارة ولكن لما كان ذلك ممتداً صح ذكر حرف الفاء مقروناً به ، وعلى هذا الأصل لو قال لعهده : أدد إلى ألفاً فأنت حر فإنه يمتق وإن لم يؤد ، لأنه لبيان العلة ، أى لأنك قد صرت حراً وصفة الحرية تمتد . وكذلك لو قال لحرى : انزل فأنت آمن كان آمناً

(١) وفي الهندية : يحتمل .



نزل أو لم ينزل ؛ لأن معنى كلامه انزل لأنك آمن والأمان ممتد ، فأما ما قال علماؤنا رحمهم الله فيمن يقول : لفلان على درهم فدرهم إنه يلزمه درهمان فذلك لتحقيق معنى المطف إذ المطفوف غير المطفوف عليه واعتبار معنى الوصل والترتيب في الوجوب لافي الواجب ، أو لما تعذر اعتبار حقيقة معنى حرف الفاء جمل عبارة عن الواو مجازاً فكأنه قال درهم ودرهم . والشافعي يقول يلزمه درهم واحد ؛ لأن ما هو موجب حرف الفاء لا يتحقق هاهنا فيكون صلة للتأكيد كأنه قال درهم فهو درهم . ولكن ما قلناه أحق لأنه يضمن ليسقط به اعتبار حرف الفاء والإضمار لتصحيح ما وقع التنصيص عليه لا لإلغائه ، ثم معنى المطف محكم في هذا الحرف فلا بد من اعتباره بحسب الإمكان ، والمطفوف غير المطفوف عليه فيلزمه درهمان لهذا .

## فصل

وأما حرف ثم فهو للمطف على وجه التعقيب مع التراخي ، هو المعنى الذي اختص به هذا الحرف بأصل الوضع . يقول الرجل [ جاءني زيد ثم عمرو فإتما يفهم منه ما يفهم من قوله <sup>(١)</sup> ] جاءني زيد وبعده عمرو ، إلا أن عند أبي حنيفة رحمه الله صفة هذا التراخي أن يكون بمنزلة ما لو سكت ثم استأنف قولاً بعد الأول لإتمام القول بالتراخي ، وعندهما التراخي بهذا الحرف في الحكم مع الوصل في التكلم لمراعاة معنى المطف فيه . وبيان هذا فيما إذا قال لغير المدخول بها : إن دخلت الدار فأنت طالق ثم طالق ثم طالق ، عند أبي حنيفة رحمه الله تتعلق الأولى بالدخول وتقع الثانية في الحال وتلغو الثالثة ، بمنزلة قوله أنت طالق طالق طالق من غير حرف المطف حتى ينقطع بمض الكلام عن البعض ، وعندهما يتعلق الكل بالدخول ثم عند الدخول يظهر الترتيب في الوقوع فلا تقع إلا واحدة لاعتبار التراخي بحرف ثم . ولو آخر الشرط ذكراً فمئد أبي حنيفة رحمه الله تطلق واحدة في الحال ويلغو ما سواها ، وعندهما لا تطلق ما لم تدخل الدار فإذا دخلت طلقت واحدة ولو كانت مدخولاً بها ، فإن آخر الشرط فمئد أبي حنيفة رحمه الله تطلق ثنتين في الحال وتعلق

(١) ما بين المربعين زيادة من المئانية والهندية .

الثالثة بالدخول ، وعندها ما لم تدخل لا يقع شيء<sup>(١)</sup> فإذا دخلت طلقت ثلاثاً .  
ولو قدم الشرط فعند أبي حنيفة رحمه الله تقع الثانية والثالثة في الحال وتعلق الأولى  
بالدخول ، وعندها لا يقع شيء ما لم تدخل فإذا دخلت طلقت ثلاثاً ، هكذا ذكر  
مفسراً في النوادر .

وقد يستعمل حرف ثم بمعنى الواو مجازاً ، قال الله تعالى : « ثم كان من الذين  
آمنوا » وقال تعالى : « ثم الله شهيد على ما يفعلون » وعلى هذا قلنا في قوله عليه  
السلام « من حلف على يمين ورأى غيرها خيراً منها فليأت الذي هو خير ثم ليكفر  
يمينه » إن حرف ثم في هذه الرواية محمول على الحقيقة ، وفي الرواية التي قال  
« فليكفر يمينه ثم ليأت بالذي هو خير » حرف ثم بمعنى الواو مجازاً لأن صيغة  
الأمر للإيجاب وإنما التكفير<sup>(٢)</sup> بعد الحنث لا قبله فحملنا هذا الحرف على المجاز لمراعاة  
حقيقة الصيغة فيما هو المقصود ؛ إذ لو حملنا حرف ثم على الحقيقة كان الأمر بالتكفير  
محمولاً على المجاز فإنه لا يجب تقديم التكفير على الحنث بالاتفاق ، فكان الأولى<sup>(٣)</sup>  
على هذا أن يجعل حرف ثم بمعنى حرف الفاء فإنه أقرب إليه من حرف الواو ، وإنما  
لم نفعل ذلك لأن حرف الفاء يوجب ترتيباً أيضاً والحنث غير مرتب على التكفير  
بوجه فلهذا حملناه بمعنى الواو .

## فصل

وأما حرف بل فهو لتدارك الغلط بإقامة الثاني مقام الأول وإظهار أن الأول  
كان غلطاً ، فإن الرجل يقول جاءني زيد بل عمرو أو لا بل عمرو فإنما يفهم منه  
الإخبار بمجيء عمرو خاصة ، وهو معنى قوله تعالى : « بل كنتم مجرمين » . « بل مكر  
الليل والنهار إذ تأمرونا أن نكفر بالله » وعلى هذا قال زفر رحمه الله إن من قال  
لفلان على ألف درهم بل ألفان يلزمه ثلاثة آلاف ؛ لأن بل لتدارك الغلط فيكون  
إقراراً بألفين ورجوعاً عن الألف وبيان أنه كان غلطاً ولكن الإقرار صحيح والرجوع

(١) وفي العثمانية والهندية : لا تطلق شيئاً .

(٢) وفي العثمانية : وإنما يجب التكفير .

(٣) وفي الهندية والأحدية : وكان الأولى .

باطل ، كما لو قال لامرأته أنت طالق واحدة بل ثنتين تطلق ثلاثاً ، ولكننا نقول يلزمه ألفان لأنه ما كان مقصوده تدارك الغلط بنفى ما أقر به أولاً بل تدارك الغلط بإثبات الزيادة التي نفاها في الكلام الأول بطريق الاقتضاء ، فكأنه قال بل مع تلك الألف ألف أخرى فهما ألفان على ، ألا ترى أن الرجل يقول أتى على خمسون سنة بل ستون فإنه يفهم هذا من كلامه بل ستون لعشرة زائدة على الخمسين التي أخبر بها أولاً ، ولكن هذا يتحقق في الإخبارات لأنها تحتمل الغلط ولا يتحقق في الإنشاءات فلهذا جعلناه موقفاً ثنتين راجعاً عن الأولى ورجوعه لا يصح فتطلق ثلاثاً ، حتى لو قال كنت طلقك أمس واحدة لا بل ثنتين تطلق ثنتين لأن الغلط في الإخبار يتمكن ، ولو قال لغير المدخول بها أنت طالق واحدة لا بل ثنتين تطلق واحدة لأنه بقوله بل ثنتين أو لا بل ثنتين يروم الرجوع عن الأولى وذلك باطل وبعد ما بانت بالأولى لم يبق المحل ليصح إيقاع الثنتين عليها ، ولو قال إن دخلت الدار فأنت طالق واحدة لا بل ثنتين فدخلت تطلق ثلاثاً بالاتفاق لأن مع تعلق الأولى بالشرط بقي المحل على حاله وهو بهذا الحرف تبين أنه تعلق الثنتين بالشرط ابتداء لا بواسطة الأولى ؛ لأنه راجع عن الأولى فكأنه أعاد ذكر الشرط وصار كلامه في حكم يمينين فعند وجود الشرط تقع الثلاث جملة لتعلق الكل بالشرط بلا واسطة ، بخلاف ما قاله أبو حنيفة رحمه الله في حرف الواو فإنه للعطف فيكون هو مقررراً للأولى ومعللاً الثانية بالشرط بواسطة الأولى ، فعند وجود الشرط يقعن متفرقاً أيضاً فتبين بالأولى قبل وقوع الثانية والثالثة ، والله أعلم .

## فصل

وأما لكن فهو كلمة موضوعة للاستدراك بعد النفي ، تقول ما رأيت زيداً لكن عمراً ، فالمعنى الذي تختص به هذه الكلمة باعتبار أصل الوضع إثبات ما بعدها فأما نفي ما قبلها فتأبى بدليله بخلاف بل ، قال تعالى : « فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى » ثم العطف بها إنما يكون عند اتساق الكلام فإن وجد ذلك كان لتعليق النفي بالإثبات الذي بعدها وإلا كانت للاستئناف . وبيان هذا في مسائل مذكورة في الجامع : منها إذا قال رجل هذا العبد في يدي فلان

فقال المقر له ما كان لي قط ولكنه لفلان ، فإن وصل كلامه فهو للمقر له الثاني ، وإن فصل فهو المقر ؛ لأن قوله ما كان لي قط تصريح بنفى ملكه فيه ، فإذا وصل به قوله لكن لفلان كان بياناً أنه نفى ملكه إلى الثاني بإثبات الملك له بقوله لكن ، فإن<sup>(١)</sup> قطع كلامه كان محمولاً على نفى ملكه أصلاً كما هو الظاهر وهو رد للإقرار ، ثم قوله ولكنه لفلان شهادة بالملك للثاني على المقر وبشهادة الفرد لا يثبت الملك . ولو أن المقتضى له بالمبد بالبينه قال ما كان لي قط ولكنه لفلان فقال المقر له قد كان له فباعه أو وهبه منى بعد القضاء له فإنه يكون للثاني ؛ لأنه حين وصل الكلام فقد تبين أنه نفى ملكه بإثباته للثاني وذلك يحتمل الإنشاء بسبب كان بعد القضاء فيحمل على ذلك في حق المقر له إلا أن المقر يصير ضامناً قيمته للمقتضى عليه لأن ظاهر كلامه تكذيب لشهوده وإقرار بأن القضاء باطل وهذا حجة عليه ، ولكن إنما يقرر هذا الحكم بعد ما تحول الملك إلى المقر له فيضمن قيمته للمقتضى عليه . ولو أن أمة زوجت نفسها من رجل بمائة درهم بغير إذن مولاهما فقال المولى لا أجيزه لكن أجيزه بمائة وخمسين ، أو قال لكن أجيزه إن زدتنى خمسين فالعقد باطل لأن الكلام غير متسق ، فإن نفى الإجازة وإثباتها بعينها لا يتحقق فيه معنى العطف فيرتد العقد بقوله لا أجيزه ويكون قوله لكن أجيزه ابتداء بعد الانفساخ . ولو قال لفلان على ألف درهم قرض فقال فلان لا ولكنه غصب فإنه يلزمه المال لأن الكلام متسق فيتبين بآخره أنه نفى السبب لأصل المال وأنه قد صدقه في الإقرار بأصل المال ولا تفاوت في الحكم بين السببين ، والأسباب مطلوبة للأحكام فعند انعدام التفاوت يتم تصديقه له فيما أقر به فيلزمه المال ، وعلى هذا لو قال لك على ألف درهم ثمن هذه الجارية التي اشتريتها منك فقال الجارية جاريك ما بعته منك ولكن لي عليك ألف درهم يلزمه المال ؛ لأن الكلام متسق وفي آخره بيان أنه مصدق له في أصل المال مكذب في السبب ولا تفاوت عند سلامة الجارية للمقر فيلزمه المال .

---

(١) وفي الثمانية والهندية ؛ وإن .

## فصل

وأما أو فهي كلمة تدخل بين اسمين أو فعلين ، وموجبها باعتبار أصل الوضع يتناول أحد المذكورين . بيانه في قوله تعالى : « من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة » فإن الواجب في الكفارة أحد الأشياء المذكورة مع إباحة التكفير بكل نوع منها على الانفراد ، ولهذا لو كفر بالأنواع كلها كان مؤدياً للواجب بأحد الأنواع في الصحيح من المذهب ، بخلاف ما يقوله بعض الناس وقد بينا هذه . وكذلك في قوله تعالى في كفارة الحلق : « ففدية من صيام أو صدقة أو نسك » وفي جزاء الصيد « هدياً بالغ الكعبة أو كفارة طعام مساكين أو عدل ذلك صياماً » وقد ظن بعض مشايخنا أنها في أصل الوضع للتشكيك فإن الرجل إذا قال رأيت زيداً وعمراً يكون غبراً برؤية كل واحد منهما عيناً ، ولو قال بل عمراً يكون غبراً برؤية عمرو عيناً . ولو قال أو عمراً يكون غبراً برؤية أحدهما غير عين على أنه شاك في كل واحد منهما يجوز أن يكون قد رآه ويجوز أن يكون لم يره إلا أن في الابتداءات<sup>(١)</sup> والأمر والنهي يتعذر حمله على التشكيك فإن ذلك لا يكون إلا عند التباس العلم بالشئ فيحمل على التخيير ، وقرر هذا الكلام في تصنيفه . قال رضى الله عنه : وعندي أن هذا غير صحيح لأن الشك ليس بأمر مقصود حتى يوضع له كلمة في أصل الوضع ، ولكن هذه الكلمة لبيان أن تناول أحد المذكورين كما ذكرنا إلا أن في الإخبار يفضى إلى الشك باعتبار محل الكلام لا باعتبار هذه الكلمة كما في قوله رأيت زيداً أو عمراً ، فأما في الإنشاءات لما تبدل المحل واندم المعنى الذى لأجله كان معنى الشك فالثابت بهذه الكلمة التخيير باعتبار أصل الوضع وهو أنها تتناول أحد المذكورين على إثبات صفة الإباحة في كل واحد منهما ، ولهذا قلنا لو قال هذا العبد حر أو هذا فهو وقوله أحدهما حر سواء يتناول الإيجاب أحدهما ويتخير المولى في البيان على أن يكون بيانه من وجه كابتداء الإيقاع حتى يشترط لصحة البيان صلاحية المحل للإيقاع ، ومن وجه هو تعيين اللواقع ، ولهذا قال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله لو جمع بين عبده ودابته وقال هذا حر أو هذا لنا كلامه ،

(١) أى الإنشاءات - هامش الثمانية .

بمنزلة ما لو قال أحدهما حر لأن محل الإيجاب أحدهما بغير عينه ، وإذا لم يكن أحد المبدئين<sup>(١)</sup> محلاً صالحاً للإيجاب فغير المعين منهما لا يكون صالحاً وبدون صلاحية المحل لا يصح الإيجاب أصلاً . وأبو حنيفة رحمه الله يقول هذا الإيجاب يتناول أحدهما بغير عينه على احتمال التمين ، ألا ترى أنهما لو كانا عبيدين تناول أحدهما على احتمال التمين إما ببيانه أو بانعدام المزاحمة بموت أحدهما فيصح الإيجاب هنا باعتبار هذا المجاز كما هو أصل أبي حنيفة رحمه الله في العمل بالمجاز وإن تعذر العمل بالحقيقة لعدم صلاحية المحل له ، وعندها المجاز خلف عن الحقيقة في الحكم ، فإذا لم يكن المحل صالحاً للحكم حقيقة يسقط اعتبار العمل بالمجاز وقد بينا هذا . وعلى هذا لو قال لثلاث نسوة له : هذه طالق أو هذه وهذه تطلق الثالثة ويتخير في الأولين ، بمنزلة ما لو جمع بين الأولين فقال إحداً كما طالق وهذه ؛ ولهذا قال زفر رحمه الله في قوله والله لا أكرم فلاناً أو فلاناً وفلاناً إنه لا يحث إن كرم الأول وحده ما لم يكلم الثالث معه ، بمنزلة قوله لا أكرم أحد هذين وهذا . ولكننا نقول هناك إن كرم الأول وحده يحث وإن كرم أحد الآخرين لا يحث ما لم يكلمهما لأنه أشرك يشهما بحرف الواو والخبر المذكور يصلح للمثنى كما يصلح للواحد ، فإنه يقول لا أكرم هذا لا أكرم هذين فيصير كأنه قال لا أكرم هذا أو هذين ، بخلاف الطلاق فهناك الخبر المذكور غير صالح للمثنى إذا جمعت بينهما لأنه يقال للمثنى طالقان مع أن هناك يمكن أن تجعل الثالثة كالمذكورة وحدها فإن الحكم فيها لا يختلف سواء ضمت إلى الأولى أو إلى الثانية ، وهنا الحكم في الثالث يختلف بالانضمام إلى الأول<sup>(٢)</sup> أو الثاني فكان ضمه إلى ما يليه أولى . وعلى هذا لو قال وكنت يبيع هذا العبد هذا الرجل أو هذا فإنه يصح التوكيل استحساناً ، بمنزلة ما لو قال وكنت أحدهما يبيعه حتى لا يشترط اجتماعهما على البيع ، بخلاف ما لو قال وهذا ، وإذا باع أحدهما نفذ البيع ولم يكن للآخر بعد ذلك أن يبيعه ، وإن عاد إلى ملكه وقبل البيع يباح لكل واحد منهما أن يبيعه . وكذلك لو قال لواحد بع هذا العبد أو هذا يثبت له الخيار على أن يبيع أحدهما أيهما شاء ، بمنزلة ما لو قال بع أحدهما ، فأما في البيع إذا أدخل كلمة

(١) وفي الهندية : أحد العيين .

(٢) كما هو مذهب زفر وقوله أو الثاني كما هو مذهبنا - هامش الثمانية .

أو في المبيع أو الثمن فالبيع فاسد للجهالة لأن موجب الكلمة التخيير ومن له الخيار منهما غير معلوم ، فإن كان معلوماً جاز في الاثنين والثلاثة استحساناً ولم يجز في الزيادة على ذلك لبقاء الحظر بعد تعين من له الخيار ، ولكن اليسير من الحظر لا يمنع جواز العقد والفاحش منه يمنع جواز العقد . فأما في النكاح فأبو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى يقولان يثبت التخيير بهذه الكلمة إذا كان مفيداً بأن يقول لامرأة تزوجتك على ألف درهم حالا أو على ألفين إلى سنة أو تزوجتك على ألف درهم أو مائة دينار ، ولا يثبت الخيار إذا لم يكن مفيداً بأن يقول تزوجتك على ألف درهم أو ألفين بل يجب الأقل عيناً لأنه لا فائدة في التخيير بين القليل والكثير في جنس واحد ، وصحة النكاح لا تتوقف على تسمية البدل فوجب المال عند التسمية في معنى الابتداء ، بمنزلة الإقرار بالمال أو الوصية أو الخلع أو الصلح عن دم<sup>(١)</sup> العمد على مال فإنما يثبت الأقل لكونه متيقناً به ، ولهذا كل ما يصلح أن يكون مسمى في الصلح عن دم<sup>(٢)</sup> العمد يصلح أن يكون مسمى في النكاح . وأبو حنيفة رضى الله عنه يقول يصار إلى تحكيم مهر المثل لأن التخيير الذي هو حكم هذه الكلمة يمنع كون المسمى معلوماً قطعاً والموجب الأصلي في النكاح مهر المثل وإنما ينتفى ذلك الموجب عند تسمية معلومة قطعاً فإذا انعدم ذلك بحرف أو وجب المصبر إلى الموجب الأصلي ، بخلاف الخلع والصلح فليس في ذلك العقد موجب أصلي في البدل بل هو صحيح من غير بدل يجب به فلهذا أوجبنا القدر المتيقن به وما زاد على ذلك لكونه مشكوكاً فيه يبطل . وعلى هذا قال مالك رحمه الله في حد قطاع الطريق إن الإمام يتخير في ظاهر<sup>(٣)</sup> قوله تعالى : « أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف » فإن موجب الكلمة التخيير والصلح محمول على حقيقته حتى يقوم دليل المجاز . ولكننا نقول في أول الآية تنصيص على أن المذكور جزاء على المحاربة ، والمحاربة أنواع كل نوع منها معلوم من تخويف أو أخذ مال أو قتل نفس أو جمع بين القتل وأخذ المال ، وهذه الأنواع تتفاوت في صفة الجنائية والمذكور أجزية متفاوتة في معنى التشديد فوقع

(١) وفي الثمانية والهندية : من دم .

(٢) وفي الثمانية : من دم .

(٣) وفي الثمانية والهندية : لظاهر .

الاستغناء بتلك المقدمة عن بيان تقسيم الأجزئة على أنواع الجناية نصا ، ولكن هذا التقسيم ثابت بأصل معلوم وهو أن الجملة إذا قوبلت بالجملة ينقسم البعض على البعض فلهذا كان الجزاء على كل نوع عينا ، كيف وقد نزل جبريل عليه السلام على النبي صلى الله عليه وسلم بهذا التقسيم في أصحاب أبي بردة ؟ ولهذا قال أبو حنيفة رحمه الله إذا جمع بين القتل وأخذ المال فللإمام الخيار ، إن شاء قطع يده ثم قتله وصلبه ، وإن شاء قتله وصلبه ولم يقطعه ؛ لأن نوع المحاربة متعدد صورة متحد معنى فيتخير لهذا . وقيل أو هنا بمعنى بل كما قال الله تعالى : « فهي كاللحجارة أو أشد قسوة » أى بل أشد قسوة فيكون المراد بل يصلبوا إذا اتفقت المحاربة بقتل النفس وأخذ المال بل تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف<sup>(١)</sup> إذا أخذوا المال فقط بل ينفوا من الأرض إذا خوفوا الطريق . وقد تستمار كلمة أو للمطف فتكون بمعنى الواو ، قال تعالى : « وأرسلناه إلى مائة ألف أو يزيدون » أى ويزيدون . قال القائل :

فلو كان البكاء يرد شيئا بكيت على زياد أو عناق

على الرأي إذ مضيا جميعا لشأهما بحزن واحترق

[ أى وعناق<sup>(٢)</sup> ] بدليل قوله : على الرأي إذ مضيا جميعا .

إذا عرفنا هذا فنقول إنما يحمل على هذه الاستعارة عند اقتران الدليل بالكلام ، ومن الدليل [ على ذلك<sup>(٣)</sup> ] أن تكون مذكورة في موضع النفي ، قال الله تعالى « ولا تطع منهم آثما أو كفورا » معناه : ولا كفورا ، والدليل فيه ما قدمنا أن النكرة في [ موضع<sup>(٤)</sup> ] النفي تم ولا يمكن إثبات التعميم إلا أن يجعل بمعنى واو المطف ولكن على أن يتناول كل واحد منهما على الانفراد لا على الاجتماع كما هو موجب حرف الواو ، ولهذا قلنا لو قال والله أكرم فلانا أو فلانا فإنه يحتمل إذا كرم أحدهما ، بخلاف قوله فلانا وفلانا فإنه لا يحتمل ما لم يكلمهما ، ولكن يتناول كل واحد [ منهما<sup>(٥)</sup> ] على الانفراد حتى لا يثبت له الخيار ، ولو كان في الإيلاء بأن قال لا أقرب

(١) لفظ « وأرجلهم من خلاف » ساقط من الثمانية والهندية .

(٢) زيادة من الثمانية .

(٣) زيادة من الثمانية والهندية .

(٤) زيادة من الهندية .

(٥) زيادة من الهندية .



هذه أو هذه فضت المدة بانتا جميعاً ، ومن ذلك أن يستعمل الكلمة في موضع الإباحة فتكون بمعنى الواو حتى يتناول معنى الإباحة كل واحد من المذكورين ، فإن الرجل يقول جالس الفقهاء أو المتكلمين فيفهم [منه] الإذن بالمجالسة مع كل واحد من الفريقين ، والطبيب يقول للمريض كل هذا أو هذا فإنما يفهم منه أن كل واحد منهما صالح لك . وبيان هذا في قوله تعالى «إلا ما حملت ظهورها أو الحوايا أو ما اختلط بعظم» فلاستثناء من التحريم إباحة ثم تثبت الإباحة في جميع هذه الأشياء ، فعرفنا أن موجب هذه الكلمة في الإباحة العموم وأنه بمعنى واو العطف . وبيان الفرق بين الإباحة والإيجاب أن في الإيجاب الامتثال بالإقدام على أحدهما ، وفي الإباحة تتحقق الموافقة في الإقدام على كل واحد منهما . وعلى هذا قلنا إذا قال لا أكلم أحداً إلا فلاناً أو فلاناً فإن له أن يكلمهما من غير حنث . ولو قال لأربع نسوة له والله لا أقربكن إلا فلانة أو فلانة فإنه لا يكون مولياً منهما جميعاً حتى لا يحنث إن قربهما ولا تقع الفرقة بينه وبينهما بمضى المدة قبل القربان . وقد تستعار أو بمعنى حتى <sup>(١)</sup> قال تعالى : «ليس لك من الأمر شيء أو يتوب عليهم» : أى حتى يتوب عليهم . وفي هذه الاستعارة معنى العطف ؛ فإن غاية الشيء تتصل به كما يتصل المعطوف بالمعطوف عليه ، ولهذا قال في الجامع : لو قال والله لأدخلن هذه الدار اليوم أو لأدخلن هذه الدار فأى الدارين دخل بر في يمينه لأنه ذكر الكلمة في موضع الإثبات فيقتضى التخيير في شرط البر . ولو قال لا أدخل هذه الدار أو لا أدخل هذه الدار [فأى الدارين دخل حنث في يمينه لأنه ذكرها في موضع النفي فكانت بمعنى ولا . ولو قال والله لا أدخل هذه الدار أو أدخل هذه الدار <sup>(٢)</sup> [الأخرى فإن دخل الأولى حنث في يمينه ، وإن دخل الثانية أولاً بر في يمينه حتى إذا دخل الأولى بعد ذلك لا يحنث بمنزلة قوله لا أدخل هذه الدار حتى أدخل هذه الدار فكان الدار فكأن الدخول في الأخرى غاية ليمينه فإذا دخلها انتهت اليمين ، وإن لم <sup>(٣)</sup> يدخلها حتى دخل الأولى حنث لوجود الشرط في حال بقاء اليمين ، وإنما

(١) وفي الثمانية : تستعار الكلمة بمعنى حتى .

(٢) زيادة من الثمانية والمهندية .

(٣) وفي الثمانية والمهندية : وإذا لم .

جعلناه هكذا لأنه يتعذر اعتبار معنى التخيير فيه للنفي في أحد الجانبين ويتعذر إثبات معنى العطف لعدم المجانسة بين المذكورين<sup>(١)</sup> فيجمل بمعنى النافية ؛ لأن حرمة الدخول الثابت باليمين يحتمل الامتداد فيليق به ذكر النافية كما في قوله تعالى : « ليس لك من الأمر شيء أو يتوب عليهم » فإنه لا يمكن حمل الكلمة على العطف إذ الفعل لا يعطف على الاسم والمستقبل لا يعطف على الماضي ، ونفى الأمر يحتمل الامتداد فيجمل قوله « أو يتوب » بمعنى النافية ، ولأنه نفي الدخول في الدار الأولى فإذا دخل فيها أولاً يجمل كأن المذكور آخرأ من جنسه نفى فيجث بالدخول فيها لهذا ، وأثبت الدخول في الدار الثانية فإذا دخلها أولاً يجمل كأن الأخير من جنسه إثبات كما في قوله لأدخلن هذه الدار أو لأدخلن هذه الدار .

## فصل

وأما حتى فهي للنافية باعتبار أصل الوضع بمنزلة إلى ؛ هو المعنى الخاص الذي لأجله وضمت الكلمة ، قال تعالى : « هي حتى مطلع الفجر » وقال تعالى : « حتى يُمطوا الجزية عن يدٍ » وقال تعالى : « حتى يأذن لي أبي » وقال تعالى : « حتى يأتيك اليقين » فتى كان ما قبلها بحيث يحتمل الامتداد وما بعدها يصلح للانتهاء به كانت عاملة في حقيقة النافية ، ولهذا قلنا إذا حلف أن يلازم غريمه حتى يقضيه ثم فارقه قبل أن يقضيه دينه حث ؛ لأن الملازمة تحتمل الامتداد ، وقضاء الدين يصلح منهياً للملازمة . وقال في الزيادات : لو قال عبده حر إن لم أضربك حتى تشتكي يدى أو حتى الليل أو حتى تصبح أو حتى يشفع فلان ثم ترك ضربه قبل هذه الأشياء حث ؛ لأن الضرب بطريق التكرار يحتمل الامتداد والمذكور بعد الكلمة صالح للانتهاء فيجعل غاية حقيقة ، وإذا أُلغى عن الضرب قبل النافية حث إلا في موضع يغلب على الحقيقة عرف فيعتبر ذلك ؛ لأن الثابت بالعرف ظاهراً بمنزلة الحقيقة ، حتى لو قال إن لم أضربك حتى أقتلك أو حتى تموت فهذا على الضرب الشديد باعتبار العرف ؛ فإنه متى كان قصده القتل لا يذكر لفظ الضرب وإنما يذكر ذلك إذا لم يكن قصده القتل وجمل

(١) أى بأحد المذكورين إذا كان أحدهما نفيًا والآخر إثباتاً - هامش النهاية .

القتل غاية لبيان شدة الضرب عادة . ولو قال حتى يُغشى عليك أوحى تسكى فهذا على حقيقة  
 الناية لأن الضرب إلى هذه الناية معتاد . وقد تستعمل الكلمة للعطف فإن بين العطف  
 والغاية مناسبة بمعنى التعاقب ولكن مع وجود معنى الغاية فيها . يقول الرجل جاءني  
 القوم حتى زيد ورأيت القوم حتى زيداً فيكون للعطف مع اعتبار معنى الغاية لأنه يفهم بهذا  
 أن زيداً أفضل القوم أو أزدلهم . وقد يدخل بمعنى العطف على جملة فإن ذكر له خبراً  
 فهو خبره وإلا فخره من جنس ما سبق . يقول الرجل مررت بالقوم حتى زيد غضبان ،  
 وتقول أكلت السمكة حتى رأسها فهذا مما لم يذكر خبره وهو من جنس ما سبق على  
 احتمال أن يكون هو الأكل أو غيره ولكنه إخبار بأن رأسها مأكول أيضاً . ولو  
 قال حتى رأسها بالنصب كان هذا عطفاً ، أى وأكلت رأسها أيضاً ولكن باعتبار  
 معنى الغاية . ومثل هذا في الأفعال تكون للجزاء إذا كان ما قبلها يصلح سبباً لذلك  
 وما بعدها يصلح أن يكون جزاء فيكون بمعنى لام كي ، قال تعالى : « وقاتلوه حتى  
 لا تكون فتة » أى لكيلا تكون فتنة ، وقال تعالى : « وزلزلوا حتى يقول  
 الرسول » والقراءة بالنصب تحتل الغاية ، معناه إلى أن يقول الرسول فيكون قول  
 الرسول نهاية من غير أن يكون بناء على ما سبق كما هو موجب الغاية أنه لا أثر له  
 فيما جمل غايته له ، ويحتمل لكي يقول الرسول ، والقراءة بالرفع تكون بمعنى العطف  
 أى ويقول الرسول . وعلى هذا قال في الزيادات : إذا قال إن لم آتاك غداً حتى تغديني  
 فعمدى حر فأتاه فلم ينفه لا يحث ؛ لأن الإتيان ليس بمستدام فلا يحتمل الكلمة  
 بمعنى حقيقة الغاية وما بعده يصلح جزاء فيكون المعنى لكي تغديني فقد جعل شرط  
 به الإتيان على هذا القصد وقد وجد ، وكذلك لو قال إن لم تأتني حتى أغدبك فأتاه  
 ولم ينفه لم يحث . وقد يستمار للعطف المحض كما أشرنا إليه في القراءة بالرفع ،  
 ولكن هذا إذا كان المذكور بعده لا يصلح للجزاء فيعتبر مجرد المناسبة بين العطف  
 والغاية في الاستمارة . وعلى هذا قال في الزيادات : إذا قال إن لم آتاك حتى أتندى  
 عندك اليوم أو إن لم تأتني حتى تتغدى عندي اليوم فأتاه ثم لم يتغدى عنده في ذلك اليوم  
 حث ؛ لأن الكلمة بمعنى العطف فإن الفعلين من واحد فلا يصلح الثاني أن يكون  
 جزاء للأول فحمل على العطف المحض لتصحيح الكلام ، وشرط البر وجود الأمرين  
 في اليوم فإذا لم يوجد حث .

فإن قيل : أهل النحو لا يعرفون هذا ، فإنهم لا يقولون رأيت زيدا حتى عمراً باعتبار المطف ؟ قلنا : قد بينا أن في الاستعارات لا يعتبر السماع وإنما يعتبر المعنى الصالح للاستعارة وما أشرنا إليه من المناسبة معنى صالح لذلك فهي استعارة بديعة بنى علماءنا رحمهم الله جواب المسألة عليها مع أن قول محمد رحمه الله حجة في اللغة فإن أبا عبيد وغيره احتج بقوله ، وذكر ابن السراج أن المبرد سئل عن معنى الغزاة فقال هي الشمس ، قاله محمد بن الحسن رحمه الله وكان فصيحاً فإنه قال لخادم له يوماً : انظر هل دلتك الغزاة ؟ فخرج ثم دخل فقال : لم أر الغزاة . وإنما أراد محمد هل زالت الشمس ؟ فعلى هذا يجوز أن يقول الرجل رأيت زيدا حتى عمراً بمعنى المطف إلا أن الأولى أن يجعل هذا بمعنى الفاء دون الواو ؛ لأن كل واحد منهما للمطف ولكن في الفاء معنى التعتيق فهو أقرب إلى معنى المناسبة كما بينا .

## فصل

وأما إلى فهي لانتهاى الناية ، ولهذا تستعمل الكلمة في الآجال والديون ، قال تعالى : « إلى أجل مسمى » وعلى هذا لو قال لامرأته أنت طالق إلى شهر ، فإن نوى التنجيز في الحال تطلق ويلغو آخر كلامه ، وإن نوى التأخير يتأخر الوقوع إلى مضي الشهر ، وإن لم يكن له نية فعلى قول زفر رحمه الله يقع في الحال ؛ لأن تأخير الشيء لا يمنع ثبوت أصله [ فيكون بمنزلة التأجيل في الدين لا يمنع ثبوت أصله <sup>(١)</sup> ] وعندنا لا يقع لأن الكلمة للتأخير فيما يقرن به باعتبار أصل الوضع وقد قرنها بأصل الطلاق وأصلها يحتمل التأخير في التمليق بمضى شهر أو بالإضافة إلى ما بعد شهر ، فأما أصل اليمين لا يحتمل التأخير في التمليق والإضافة ، فهذا حملنا الكلمة هناك على تأخير المطالبة . ثم من النيات بهذه الكلمة ما لا يدخل كقوله تعالى : « ثم أتموا الصيام إلى الليل » ومنها ما يدخل كقوله : « وأيديكم إلى المرافق » والحاصل فيه أن ما يكون من النيات قائماً <sup>(٢)</sup> بنفسه فإنه لا يدخل لأنه حد ولا يدخل الحد في المحدود ، ولهذا لو قال لفلان من هذا الحائط إلى هذا الحائط لا يدخل الحائطان في الإقرار ،

(١) زيادة من الثمانية .

(٢) أى قائماً بنفسه قبل التكلم في الخارج ولا يكون جزءاً من المعنى — هامش الثمانية .

وما لا يكون قائماً بنفسه فإن كان أصل الكلام متناولاً للغاية كان ذكر الغاية لإخراج ما وراءها فيبقى موضع الغاية داخلاً كما في قوله تعالى «وأيدىكم إلى المرافق» فإن الاسم عند الإطلاق يتناول الجارحة إلى الإبط فذكر الغاية لإخراج ما وراءها ، وإن كان أصل الكلام لا يتناول موضع الغاية أوفيه شك فذكر الغاية لد الحكم إلى موضعها فلا تدخل الغاية كما في قوله تعالى «إلى الليل» فإن الصوم عبارة عن الإمساك ومطلقه لا يتناول إلا ساعة فذكر الغاية لد الحكم إلى موضع الغاية ، ولهذا قال أبو حنيفة رحمه الله : الغاية تدخل في الخيار لأن مطلقه يقتضى التأيد ولأن في لزوم البيع في موضع الغاية شكاً ، وفي الآجال والإجارات لا تدخل الغايات ، لأن المطلق لا يقتضى التأيد وفي تأخير المطالبة وتمليك المنفعة في موضع الغاية شك ، وفي اليمين إذا حلف لا يكلم فلاناً إلى وقت كذا تدخل الغاية في رواية الحسن عن أبي حنيفة رحمه الله لأن مطلقه يقتضى التأيد فذكر الغاية لإخراج ما وراءها ، ولا تدخل في ظاهر الرواية لأن في حرمة الكلام ووجوب الكفارة في الكلام<sup>(١)</sup> في موضع الغاية شكاً . وعلى هذا قال زفر رحمه الله : إذا قال لفلان على من درهم إلى عشرة ، أو قال لامرأته أنت طالق من واحدة إلى ثلاث لا تدخل الغايتان لأن الغاية حد والمحدود غير الحد . وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله : تدخل الغايتان لأن هذه الغاية لا تقوم بنفسها فلا تكون غاية ما لم تكن ثانية . وقال أبو حنيفة رحمه الله : الغاية الثانية لا تدخل لأن مطلق الكلام لا يتناوله وفي ثبوته شك ، ولكن الغاية الأولى تدخل للضرورة لأن الثانية داخلة في الكلام ولا تكون ثانية قبل دخول الأولى<sup>(٢)</sup> .

## فصل

وأما على فهو<sup>(٣)</sup> للإلزام باعتبار أصل الوضع لأن معنى حقيقة الكلمة من علو الشيء على الشيء وارتفاعه فوقه وذلك قضية الوجوب والالزام ؛ ولهذا لو قال لفلان على ألف درهم أن مطلقه محمول على الدين إلا أن يصل بكلامه ودعته لأن

(١) وفي الثمانية والهندية : بالكلام .

(٢) وفي الهندية : قبل ثبوت الأولى .

(٣) وفي الثمانية والهندية : فهي .

حقيقته اللزوم في الدين . ثم تستعمل الكلمة للشرط باعتبار أن الجزاء يتعلق بالشرط ويكون لازماً عند وجوده . وبيان هذا في قوله تعالى : « يَا بَنِيَّ عَلَى أَنْ لَا يَشْرِكَنَّ بِاللَّهِ شَيْئاً » وقال تعالى « حَقِيقٌ عَلَى أَنْ لَا أَقُولَ عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ » وعلى هذا قال في السير : إذا قال رأس الحصن آمنوني على عشرة من أهل الحصن إن العشرة سواء والخيار في تعينهم إليه لأنه شرط ذلك لنفسه بكلمة على ، بخلاف ما لو قال آمنوني وعشرة أو فعشرة أو ثم عشرة فالخيار في تعيين العشرة إلى من آمنهم ، لأن التكلم عطف أمانهم على أمان نفسه من غير أن شرط لنفسه في أمانهم شيئاً . وقد تستعار الكلمة بمعنى الباء الذي يصحب الأعواض لما بين العوض والم عوض من اللزوم والاتصال في الوجوب ، حتى إذا قال بمت منك هذا الشيء على ألف درهم أو آجرتك شهراً على درهم يكون بمعنى الباء ؛ لأن البيع والإجارة لا تحتمل التعليق بالشرط فيحمل على هذا المستعار لتصحيح الكلام ؛ ولهذا قال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله ؛ إذا قالت المرأة لزوجها طلقني ثلاثاً على ألف درهم فطلقها واحدة يجب ثلث الألف ، بمنزلة ما لو قالت بألف درهم لأن الخلع عقد معاوضة . وأبو حنيفة رحمه الله يقول لا يجب عليها شيء من الألف ويكون الواقع رجعيًا لأن الطلاق يحتمل التعليق بالشرط وإن كان مع ذكر الموض ، ولهذا كان بمنزلة اليمين من الزوج حتى لا يملك الرجوع عنه قبل قبولها ؛ وحقيقة الكلمة للشرط فإذا كانت مذكورة فيما يحتمل معنى الشرط يحمل عليه دون المجاز وعلى اعتبار الشرط لا يلزمها شيء من المال لأنها شرطت إيقاع الثلاث لئتم رضاها بالتزام المال والشرط يقابل الشروط جملة ولا يقابله أجزاء ، وقد يكون على بمعنى من ، قال تعالى : « إِذَا اكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ » أي من الناس .

## فصل

وكلمة من للتبعض باعتبار أصل الوضع ، وقد تكون لابتداء الناية ، يقول الرجل خرجت من الكوفة ، وقد تكون للتمييز يقال باب من حديد وثوب من قطن ، وقد تكون بمعنى الباء ، قال تعالى : « يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ » أي بأمر الله ، وقد تكون صلة ، قال تعالى : « يَغْفِرْ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ » وقال تعالى : « فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ

من الأوثان» وفي جملة على الصلة يعتبر تعذر جملة على معنى وضع له باعتبار الحقيقة أو يستعار له مجازاً وتعتبر الحاجة إلى إتمام الكلام به لثلا يخرج من أن يكون مفيداً . وعلى هذا قال في الجامع : إن كان مافى يدى من الدراهم إلا ثلاثة فإذا في يده أربعة فهو حائث لأن الدرهم الرابع بعض الدراهم وكلمة من للتبعيض . ولو قالت المرأة لزوجهما اخلمنى<sup>(١)</sup> على مافى يدى من الدراهم فإذا في يدها درهم أو درهتان تلزمها ثلاثة دراهم لأن من هنا صلة لتصحيح الكلام فإن الكلام لا يصح إلا بها ، حتى إذا قالت اخلمنى على ما في يدى دراهم كان الكلام مختلفاً ، وفي الأول لو قال إن كان في يدى دراهم كان الكلام صحيحاً فعمل الكلمة في التبعيض لافى تصحيح الكلام . وقد بينا المسائل على هذه الكلمة فيما سبق .

## فصل

وأما في فهمي للظرف باعتبار أصل الوضع ، يقال دراهم في صرة . وعلى اعتبار هذه الحقيقة قلنا إذا قال لغيره غصبتك ثوباً في منديل أو تمرأ في قوصرة يلزمه رد كليهما لأنه أقر [ بنصب مظروف في ظرف فلا يتحقق ذلك<sup>(٢)</sup> إلا ] بنصبه لهما . ثم الظرف أنواع ثلاثة : ظرف الزمان وظرف المكان وظرف الفعل . فأما ظرف الزمان فبيانها فيما إذا قال لامرأته أنت طالق في غد فإنها تطلق غداً باعتبار أنه جملة الغد ظرفاً ، وصلاحيية الزمان ظرفاً للطلاق من حيث إنه يقع فيه فتصير موصوفة في ذلك الزمان بأنها طالق فمعد الإطلاق كما طلع الفجر تطلق فتتصف بالطلاق في جميع الغد بمنزلة ما لو قال أنت طالق غداً ، وإن قال نويت آخر النهار لم يصدق عندهما في القضاء كما في قوله غداً ؛ لأنه نوى التخصيص فيما يكون موجب الموم . وعند أبي حنيفة رضى الله عنه يدين في القضاء لأن ذكر حرف الظرف دليل على أن المراد جزء من الغد فالوقوع إنمأ يكون في جزء ولكن ذلك الجزء مبهم في كلامه فمعد عدم النية قلنا كما وجد جزء من الغد تطلق فإذا نوى آخر النهار كان هذا بياناً للمبهم وهو مصدق في بيان مبهم كلامه [ في القضاء<sup>(٣)</sup> ] بخلاف قوله غداً فاللفظ هناك

(١) في الثانية : طلقى .

(٢) زيادة من الثانية .

متناول لجميع الغد فنية آخر النهار تكون تخصيصاً ، وعلى هذا لو قال إن صمت الشهر فهو على صوم جميع الشهر ، ولو قال إن صمت في الشهر فهو على صوم ساعة باعتبار المعنى الذى قلنا .

وأما ظرف المكان فبياناه في قوله أنت طالق في الدار أو في الكوفة فإنه يقع الطلاق عليها حينئذ تكون ؛ لأن المكان لا يصلح ظرفاً [ للطلاق<sup>(١)</sup> ] فإن الطلاق إذا وقع في مكان فهو واقع في الأمكنة كلها وهي إذا اتصفت بالطلاق في مكان تنصف به في الأمكنة كلها إلا أن يقول عنيت إذا دخلت فحينئذ لا يقع الطلاق ما لم تدخل باعتبار أنه كنى بالمكان عن الفعل الموجود فيه أو أضمر الفعل في كلامه فكأنه قال أنت طالق في دخولك الدار ، وهذا هو ظرف الفعل على معنى أن الفعل لا يصلح ظرفاً للطلاق حقيقة ولكن بين الظرف والشرط مناسبة من حيث المقارنة<sup>(٢)</sup> أو من حيث تعلق الجزاء بالشرط بمنزلة قوام<sup>(٣)</sup> المظروف بالظرف فتصير الكلمة بمعنى الشرط مجازاً . ثم إن كان الفعل سابقاً أو موجوداً في الحال يكون تنجيذاً ، وإن كان منتظراً يتعلق الوقوع بوجوده كما هو حكم الشرط . وعلى هذا لو قال أنت طالق في حيضتك وهي حائض تطلق في الحال ، وإن قال أنت طالق في مجيء حيضتك فإنها لا تطلق حتى تحيض . وقال في الجامع : إذا قال أنت طالق في مجيء يوم لم تطلق حتى يطلع الفجر من الند ، ولو قال في مضي يوم ، فإن قال ذلك بالليل فهي طالق كما غربت الشمس من الند ، وإن قال ذلك بالنهار لم تطلق حتى يجيء مثل هذه الساعة من الند . وعلى هذا قال في السير الكبير : إذا قال رأس الحصن آمنوني في عشرة فهو أحد العشرة لأن معنى الظرف في المدد بهذا يتحقق ، والخيار في التسعة إلى الذى آمنهم لا إليه ، لأنه ما شرط لنفسه شيئاً في أمان من ضمهم إلى نفسه ليكونوا عشرة . ولو قال لفلان على عشرة دراهم في عشرة تلزمه عشرة لأن المدد لا يصلح ظرفاً لمثله بلا شبهة إلا أن يعنى حرف مع فإن في يأتي بمعنى مع ، قال تعالى : « فادخل في عبادى » أى مع عبادى ، فإذا قال ذلك فحينئذ يلزمه عشرون ، ولكن

(١) زيادة من الثانية .

(٢) الظرف مقابل للمظروف كما أن الشرط مقارن للشرط فيكون فرداً جنس من حيث

المقارنة - هامش الثانية .

(٣) وفي الهندية : قيام .



بدون هذه النية لا يلزمه لأن المال بالشك لا يجب . وكما أن في يكون بمعنى مع يكون بمعنى من ، قال تعالى : « وارزقوهم فيها » أى منها . وكذلك لو قال لامرأته أنت طالق واحدة في واحدة فهي طالق واحدة إلا أن يقول نويت مع فحينئذ تطلق ثنتين دخل بها أم لم يدخل بها ، وإن قال عنيت الواو فذلك صحيح أيضاً على ما هو مذهب أهل النحو أن أكثر حروف الصلوات يقام بعضها مقام بعض ، فعند هذه النية تطلق ثنتين إن كان دخل بها وواحدة إن لم يدخل بها ، بمنزلة قوله واحدة وواحدة . وقال في الزيادات : إذا قال أنت طالق في مشيئة الله أو في إرادته لم تطلق بمنزلة قوله إن شاء الله كما جعل قوله في دخولك الدار بمنزلة قوله إن دخلت الدار ، إلا في قوله في علم الله فإنها تطلق لأن العلم يستعمل عادة بمعنى المعلوم ، يقال علم أبى حنيفة ، ويقول الرجل اللهم اغفر لنا علمك فينا : أى معلومك ، وعلى هذا المعنى يستحيل جملة بمعنى الشرط .

فإن قيل : لو قال في قدرة الله لم تطلق ، وقد تستعمل القدرة بمعنى المقدور ، فقد يقول من يستعظم شيئاً : هذه <sup>(١)</sup> قدرة الله تعالى . قلنا : معنى هذا الاستعمال أنه أثر قدرة الله تعالى إلا أنه قد يقام المضاف إليه مقام المضاف ومثله لا يتحقق في العلم <sup>(٢)</sup> .

ومن هذا الجنس أسماء الظروف ، وهى : مع ، وقبل ، وبعد ، وعند .

فأما مع فهي للمقارنة حقيقة وإن كان قد تستعمل بمعنى بعد ، قال تعالى : « إن مع السرير » وعلى اعتبار حقيقة الوضع قلنا إذا قال لامرأته أنت طالق واحدة مع واحدة تطلق ثنتين سواء دخل بها أو لم يدخل بها ، وكذلك لو قال معها واحدة لأنهما تقتربان في الوقوع في الوجهين . ولو قال لفلان على مع كل درهم من هذه الدراهم عشرة درهم فعليه عشرون درهماً .

وأما قبل فهي للتقديم ، قال تعالى : « من قبل أن نطيس وجوها » ولهذا لو قال لامرأته وقت الضحوة أنت طالق قبل غروب الشمس تطلق للحال ، بخلاف

(١) وفي الثانية والمهندية : هذا .

(٢) لأن المعلوم معلوم والمحال معلوم وكذا ذاته وصفاته معلوم ولا يقال أثر علم الله — هامش الثانية .

الملك الذى كان للمورث ؛ فإن الوراثة خلافة ، وقد بينا أن عنده استصحاب الحال فيما يرجع إلى الإبقاء حجة على الغير . ولكننا نقول : هذا البقاء فى حق المورث ، فأما فى حق الوارث فصفة المالكية تثبت له ابتداء واستصحاب الحال لا يكون حجة فيه بوجه . وعلى هذا قال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله : إذا ادعى عينا فى يد إنسان أنه له ميراث من أبيه وأقام الشاهدين فشهدا أن هذا كان لأبيه لم تقبل هذه الشهادة . وفى قول أبي يوسف الآخر تقبل ؛ لأن الوراثة خلافة فأما يبقى للوارث الملك الذى كان للمورث ، ولهذا يرد بالميب ويصير مغروراً فيما اشتراه المورث ، وما ثبت فهو باق لاستثناء البقاء عن دليل . وهما يقولان فى حق الوارث : هذا فى معنى ابتداء التملك ؛ لأن صفة المالكية تثبت له فى هذا المال بعد أن لم يكن مالكا ، وإنما يكون البقاء فى حق المورث أن لو حضر بنفسه يدعى أن العين ملكه فلا جرم إذا شهد الشاهدان أنه كان له كانت شهادة مقبولة كما إذا شهدا أنه له ، فأما إذا كان المدعى هو الوارث وصفة المالكية للوارث تثبت ابتداء بعد موت المورث فهذه الشهادة لا تكون حجة للقضاء بالملك له ؛ لأن طريق القضاء بها استصحاب الحال وذلك غير صحيح .

## فصل

ومن هذه الجلة الاستدلال بتعارض الأشباه ، وذلك نحو احتجاج زفر رحمه الله فى أنه لا يجب غسل المرافق فى الوضوء ؛ لأن من الغايات ما يدخل ومنها ما لا يدخل فمع الشك لا تثبت فرضية الغسل فيما هو غاية بالنسب ؛ لأن هذا فى الحقيقة احتجاج بلا دليل لإثبات حكم ، فإن الشك الذى يدعى أمر حادث فلا يثبت حدوثة إلا بدليل . فإن قال : دليله تعارض الأشباه . قلنا : وتعارض الأشباه أيضاً حادث فلا يثبت إلا بالدليل . فإن قال : الدليل عليه ما أعده من الغايات مما يدخل بالإجماع وما لا يدخل بالإجماع . قلنا : وهل تعلم أن هذا المتنازع فيه من أحد النوعين بدليل ؟ فإن قال أعلم ذلك . قلنا : فإذا علم ذلك أن لا تشك فيه بل

تلحقه بما هو من نوعه بدليله . وإن قال : لأعلم ذلك . قلنا : قد اعترفت بالجهل ، فإن كان هذا مما يمكن الوقوف عليه بالطلب فإنما جهلته عن تقصير منك في طلبه وذلك لا يكون حجة أصلاً ، وإن كان مما لا يمكن الوقوف عليه بعد الطلب كنت معذوراً في الوقوف فيه ، ولكن هذا المذر لا يصير حجة لك على غيرك ممن يزعم أنه قد ظهر عنده دليل إلحاقه بأحد النوعين ، فمررنا أن حاصل كلامه احتجاج بلا دليل .

### فصل

ومن هذه الجملة الاحتجاج بالاطراد على صحة العلة إما وجوداً أو وجوداً وهدماً فإنه احتجاج بلا دليل في الحقيقة ، ومن حيث الظاهر هو احتجاج بكثرة أداء الشهادة ، وقد بينا أن كثرة أداء الشهادة ونكرارها من الشاهد لا يكون دليل صحة شهادته . ثم الاطراد عبارة عن سلامة الوصف عن النقوض والمعارض ، والناسخ وإن بالغ في الاجتهاد بالعرض على الأصول المعلومة عنده فالتصميم لا يعجز من أن يقول عندي أصل آخر هو مناقض لهذا الوصف أو معارض فجعله به لا يكون حجة لك على ، فتبين من هذا الوجه أنه احتجاج بلا دليل ، ولكنه فوق ما تقدم في الاحتجاج به من حيث الظاهر ؛ لأن من حيث الظاهر الوصف صالح ، ويحتمل أن يكون حجة للحكم إذا ظهر أثره عند التأمل ، ولكن لكونه في الحقيقة استدلالاً على صحته بعدم النقوض والمعارض لم يصلح أن يكون حجة لإثبات الحكم .

فإن قيل : أليس أن النصوص بعد ثبوتها يجب العمل بها ، واحتمال ورود الناسخ لا يمكن شبهة في الاحتجاج بها قبل أن يظهر الناسخ فكذلك ما تقدم ؟ قلنا : أما بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا احتمال للنسخ في كل نص كان حكمه ثابتاً عند وفاته ، فأما في حال حياته فهكذا نقول : إن الاحتجاج به لإثبات الحكم ابتداء صحيح ، فأما لإبقاء الحكم أو لنفي الناسخ لا يكون صحيحاً ؛ لأن احتمال بقاء الحكم واحتمال قيام دليل للنسخ فيه كان بصفة واحدة ، وقد قررنا هذا في باب النسخ .

مبيحاً والمبيح الدين لا يكون إلا سلماً ، وعلى هذا لو قال لعبد. إن أخبرني بقدم  
فلان فأنت حر ، فهذا على الخبر الحق الذى يكون بعد القدم ؛ لأن مفعول الخبر  
محذوف هنا وقد دل عليه حرف الباء الذى هو للإلصاق ، كقول القائل : بسم الله ،  
أى بدأت بسم الله فيكون معنى كلامه إن أخبرني خبراً ملصقاً بقدم فلان ، والقدم  
اسم لفعل موجود فلا يتناول الخبر بالباطل . ولو قال إن أخبرني أن فلاناً  
قد قدم فهذا على الخبر حقاً كان أو باطلاً ؛ لأنه لما لم يذكر حرف الباء فالذكر  
صالح لأن يكون مفعول الخبر وأن وما بعده مصدر والخبر إما يكون بكلام لا يفعل  
فكأنه قال إن أخبرني بخبر قدم فلان ، والخبر اسم لكلام يدل على القدم  
ولا يوجد عنده القدم لاحالة . وعلى هذا قال فى الزيادات : إذا قال أنت طالق  
بمشيئة الله أو بإرادته أو بحكمه لم تطلق ، وكذلك سائر أخواتها ؛ لأن الباء للإلصاق  
فيكون دليلاً على معنى الشرط مفضياً إليه . وعلى هذا قال فى الجامع : إذا قال لامرأته  
إن خرجت من هذه الدار إلا بإذنى تحتاج إلى الإذن فى كل مرة ، لأن الباء للإلصاق  
فإنما جعل المستثنى خروجاً ملصقاً بالإذن وذلك لا يكون إلا بتجديد الإذن فى كل  
مرة ، قال تعالى : « وما تنزل إلا بأمر ربك » أى مأمورين بذلك . ولو قال  
إن خرجت إلا أن آذن لك ، فهذا على الإذن مرة [ واحدة<sup>(١)</sup> ] لأنه يتمنر الحل ههنا  
على الاستثناء لخالفه الجنس فى صيغة الكلام<sup>(٢)</sup> فيحمل على معنى النسيئة مجازاً  
لما بينهما من المناسبة ، وعليه دل قوله تعالى : « إلا أن يحاط بكم » . « إلا أن تقطع  
قلوبهم » : أى حتى . ثم قال الشافى فى قوله تعالى : « وامسحوا برءوسكم » :  
إن الباء للتمييز فإنما يلزمه مسح بعض الرأس وذلك أدنى ما يتناول الاسم .  
وقال مالك : الباء صلة للتأكيد بمنزلة قوله تعالى : « تنبئت بالذهن » كأنه قال  
وامسحوا رءوسكم فيلزمه مسح جميع الرأس . وقلنا : أما التمييز فلا وجه له<sup>(٣)</sup>  
لأن الموضوع للتمييز حرف من والتكرار والاشتراك لا يثبت بأصل الوضع ،  
ولا وجه لحله على الصلة لما فيه من معنى الإلغاء أو الحل على غير فائدة مقصودة

(١) زيادة من الثمانية .

(٢) وفى الهندية : صفة الكلام .

(٣) وفى الثمانية والهندية : فلا معنى له .

وهي التوكيد . ولكننا نقول : الباء للإلصاق باعتبار أصل الوضع ، فإذا قرنت بآلة المسح يتعدى الفعل بها إلى محل المسح فيتناول جميعه كما يقول الرجل : مسحت الحائط بيدي ومسحت رأس اليتيم بيدي فيتناول كله ، وإذا قرنت بمحل المسح يتعدى الفعل بها إلى الآلة فلا تقتضي الاستيعاب وإنما تقتضي إلصاق الآلة بالمحل وذلك لا يستوعب الكل عادة ، ثم أكثر الآلة ينزل منزلة السكّال ، فيتأدى المسح بإلصاق ثلاثة أصابع بمحل المسح ، ومعنى التبعيض إنما يثبت بهذا الطريق لا بحرف الباء .

فإن قيل : أليس أن في التيمم حكم المسح ثبت بقوله تعالى : « فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه » ثم الاستيعاب فيه شرط ؟ قلنا : أما على رواية الحسن عن أبي حنيفة رحمه الله فإنه لا يشترط فيه الاستيعاب لهذا المعنى ، وأما على ظاهر الرواية فإما عرفنا الاستيعاب هناك إما بإشارة الكتاب وهو أن الله تعالى أقام التيمم في هذين العضوين مقام الفسل عند تعذر الفسل والاستيعاب في الفسل فرض بالنص فكذلك فيما قام مقامه ، أو عرفنا ذلك بالسنة وهو قوله عليه السلام لعمر رضى الله عنه : « يكفيك ضربتان : ضربة للوجه وضربة للذراعين » .

ومن هذا الفصل حروف القسم ، والأصل فيها باعتبار الوضع الباء حتى يستقيم استعمالها مع إظهار الفعل ومع إضماره ، فإن الباء للإلصاق وهي تدل على محذوف كما بينا ، وقول الرجل بالله بمعنى أقسم [ أو أحلف <sup>(١)</sup> ] بالله كما قال تعالى : « يحلفون بالله ما قالوا » وكذلك يستقيم وصلها بسائر الأسماء والصفات وبغير الله إذا حلف به مع التصريح بالاسم أو الكناية عنه بأن يقول بأبي أو بك لأفعلن أو به لأفعلن فيصح استعماله في جميع هذه الوجوه لقصود القسم باعتبار أصل الوضع . ثم قد تستمار الواو مكان الباء في صلة القسم لما بينهما من المناسبة صورة ومعنى . أما الصورة فلأن خروج كل واحد منهما من المخرج الصحيح بضم الشفتين ، وأما المعنى فلأن في المطف إلصاق المطف بالمطف عليه ، وحرف الباء للإلصاق إلا أن الواو تستعمل في المضمر [ دون المظهر ، لا يقال أحلف والله لأنه يعقبه قسمين ؛

(١) زيادة من الثمانية والهندية .

بينهما بعضية ، وفي البتوة إنه لا يلحقها الطلاق لأنه ليس بينهما نكاح ، وفي إسلام الروى باروى إنه يجوز لأنه لم يجمع البدنين الطم والثنية ، وهذا فاسد لأنه استدلال بعدم وصف والمدم لا يصلح أن يكون موجباً حكماً ، وقد بينا أن عدم الثابت بدليل لا يكون بقاؤه ثابتاً بدليل فكيف يستدل به لإثبات حكم آخر .

فإن قيل : مثل هذا التعليل كثير في كتبكم . قال محمد رحمه الله : ملك النكاح لا يضمن بالإتلاف لأنه ليس بمال ، والزوائد لا تضمن بالنصب لأنه لم ينصب الولد . وقال أبو حنيفة رحمه الله : المقار لا يضمن بالنصب لأنه لم ينقله ولم يحوله . وقال فيما لا يجب فيه الخمس : لأنه لم يوجب عليه المسلمون . وقال في تناول الحصة : لا تجب الكفارة لأنه ليس بمطوم . وقال في الجدة : لا يؤدي صدقة الفطر عن النافلة لأنه ليس عليه ذلك . فهذا استدلال بعدم وصف أو حكم . قلنا : أولاً هذا عندنا غير مذکور على وجه المقايضة بل على وجه الاستدلال فيما كان سببه واحداً معيناً بالإجماع نحو النصب ؛ فإن ضمان النصب سببه واحد عين وهو النصب ، فالاستدلال بانتفاء النصب على انتفاء الضمان يكون استدلالاً بالإجماع . وكذلك وجوب ضمان المال بسبب استدعى المائلة بالنص وله سبب واحد عين وهو إتلاف المال ، فيستقيم الاستدلال بانتفاء المالية في المثل على انتفاء هذا النوع من الضمان وكذلك إذا كان دليل الحكم معلوماً في الشرع بالإجماع نحو الخمس فإنه واجب في النسيئة لا غير وطريق الاعتنام الإيجاف عليه بالخيل والركاب ، فالاستدلال به لنفي الخمس يكون استدلالاً صحيحاً ، وقد بينا أنه إبطال المندر في بعض المواضع لا الاحتجاج به على الخصم . فأما تعليل النكاح بأنه ليس بمال فلا يثبت بشهادة النساء مع الرجال يكون تعليلاً بعدم الوصف وعدم الوصف لا يعدم الحكم لجواز أن يكون الحكم ثابتاً باعتبار وصف آخر ؛ لأنه وإن لم يكن مالاً فهو من جنس ما يثبت مع الشبهات والأصل المتفق عليه الحدود والقصاص ، وبهذا الوصف لا يصير النكاح بمنزلة الحدود والقصاص حتى يثبت مع الشبهات بخلاف الحدود والقصاص ، فعرفاً أن بعدم هذا الوصف لا ينعدم وصف آخر يصلح التعليل به لإثباته شهادة

النساء مع الرجال . وكذلك ما علل به من أخوات هذا الفصل فهو يخرج على هذا الحرف إذا تأملت .

## فصل

ومن هذا النوع الاحتجاج بأن الأوصاف محصورة عند القائسين ، فإذا قامت الدلالة على فساد سائر الأوصاف إلا وصفا واحداً ثبت به صحة ذلك الوصف ويكون حجة . هذا طريق بعض أصحاب الطرد . وقد جوز الجصاص رحمه الله تصحيح الوصف لليلة بهذا الطريق . قال الشيخ رحمه الله : وقد كان بعض أسدقائي عظيم الجدة في تصحيح هذا الكلام ، بعله أن الأوصاف لما كانت محصورة وجميعها ليست بيلة للحكم بل اليلة وصف منها ، فإذا قام الدليل على فساد سائر الأوصاف سوى واحد منها ثبت صحة ذلك الوصف بدليل الإجماع كأصل الحكم ؛ فإن العلماء إذا اختلفوا في حكم حادثة على أقاويل ، فإذا ثبت بالدليل فساد سائر الأقاويل إلا واحداً ثبت صحة ذلك القول ، وذلك نحو اختلاف العلماء في جارية بين رجلين جاءت بولد فادعياء ، فإننا إذا أفسدنا قول من يقول بالرجوع إلى قول القائف ، وقول من يقول بالقرعة ، وقول من يقول بالتوقف فإنه لا يثبت النسب من واحد منهما يثبت به صحة قول من يقول بأنه يثبت النسب منهما جميعاً . وإذا قال لنسائه الأربعة : إحداكن طالق ثلاثاً ووطئ ثلاثاً فمنهن حتى يكون ذلك دليلاً على انتفاء المحرمة عنهن تمين بها الرابعة محرمة فكان تقرب هذا من الأدلة العقلية . قال الشيخ : وعندى أن هذا غلط لا تجوز القول به ، وهو مع ذلك نوع من الاحتجاج بالدليل<sup>(١)</sup> . أما بيان الغلط فيه وهو أن ما يجعله هذا القائل دليل صحة علته هو الدليل على فساده ؛ لأنه لا يمكنه سلوك هذا الطريق إلا بمد قوله بالمساواة بين الأوصاف في أن كل وصف منها صالح أن يكون علة للحكم ، وبمد ثبوت هذه المساواة فالدليل الذي يدل على فساد بعضها هو الدليل على فساد ما بقى منها ؛ لأنه متى علم المساواة بين شيئين في الحكم ثم ظهر لأحدهما حكم باندليل فذلك الدليل يوجب مثل

(١) وفي الهنديه : بلا دليل . ولعل الصواب ما في الهنديه .

فيجازى بها مرة إذا أريد بها الشرط ولا يجازى بها مرة إذا أريد بها الوقت ، وإذا استعملت للشرط لم يكن فيها معنى الوقت ، وهذا قول أبي حنيفة ، وعلى قول نحوي البصرة هي للوقت باعتبار أصل الوضع ، وإن<sup>(١)</sup> استعملت للشرط فهي لا تخلو عن معنى الوقت ، بمنزلة متى فإنها للوقت وإن كان قد يجازى بها ؛ فإن المجازاة بها لازمة في غير موضع الاستفهام<sup>(٢)</sup> والمجازاة إذا جازة غير لازمة ، وهذا قول أبي يوسف ومحمد رحمهما الله . وبيان المسألة ما إذا قال إذا لم أطلقك فأنت طالق أو إذا مالم أطلقك ، فإن عني بها الوقت نطلق في الحال ، وإن عني الشرط لم نطلق حتى يموت ، وإن لم تكن له نية فلي قول أبي حنيفة لا نطلق حتى يموت ، وعلى قولها نطلق في الحال ، قالوا إن إذا تستعمل للوقت غالباً وتقرن بما ليس فيه معنى الخطر ، فإنه يقال الرطب إذا اشتد الحر والبرد إذا جاء الشتاء ، ولا يستقيم مكانها إن ، قال تعالى : « إذا الشمس كورت » و « إذا السماء انفطرت » وذلك كائن لا محالة ، فعرفنا أنه لا ينفك عن معنى الوقت استعمالاً . وتستعمل في جواب الشرط ، قال تعالى : « وإن تصبهم سيئة بما قدمت أيديهم إذا هم يقنطون » وما يستعمل في المجازاة لا يكون محض الشرط ، فعرفنا أنها بمعنى متى فإنها لا تنفك عن معنى الوقت وإن كان المجازاة بها ألزم من المجازاة بإذا . وإذا ثبت هذا قلنا قد أضاف الطلاق إلى وقت في المستقبل هو خال عن إيقاع الطلاق فيه عليها وكما سكت فقد وجد ذلك الوقت فتطلق ، ألا ترى أنه لو قال لامرأته إذا شئت فأنت طالق لم تتوقف<sup>(٣)</sup> المشيئة بالجلس بمنزلة قوله متى شئت ، بخلاف قوله إن شئت ، وأبو حنيفة رحمه الله اعتمد ما قال أهل الكوفة إن إذا قد تستعمل بمحض الشرط ، واستدل عليه الفراء بقول القائل :

استغن ما أغناك ربك بالننى وإذا تصبك خصاصة فتحمل

معناه إن تصبك خصاصة ، فإن حمل على معنى الشرط لم يقع الطلاق حتى يموت ،

(١) وفي الثمانية : وإذا استعملت .

(٢) فإن المجازاة لازمة في غير موضع الاستفهام ومع ذلك لا يخرج من الوقت فأول أن لا يخرج إذا من الوقت مع عدم لزومها المجازاة — هامش الثمانية .

(٣) كذا في في الثمانية ، وكان في الأصل : لم تتوقف .



وإن حمل على معنى الوقت وقع الطلاق في الحال والطلاق بالشك لا يقع . وعلى هذا قلنا في قوله إذا شئت إنه لا يتوقت بالجلس لأن الشيئة صارت إليها يتيقن ، فلو<sup>(١)</sup> جعلنا الكلمة بمنزلة إن خرج الأمر من يدها بالقيام ، ولو جعلناها بمنزلة متى لم يخرج الأمر من يدها بالشك .

وأما متى فهي للوقت باعتبار أصل الوضع ولكن لما كان الفعل يليها دون الاسم جعلناها في معنى الشرط ولهذا صح المجازاة بها غير أنها لا تنفك عن معنى الوقت بحال ، فإذا قال لامرأته متى لم أطلقك فأنت طالق أو متى ما لم أطلقك فأنت طالق طلقت كما سكت لوجود وقت بعد كلامه لم يطلقها فيه ، ولهذا لم تذكر في حروف الشرط كلمة كل لأن الاسم يليها دون الفعل فإنها تجمع الأسماء ويستقيم أن يقال كل رجل ولا يستقيم أن يقال كل دخل ، وفيها معنى الشرط باعتبار أن الاسم الذي يتعقبها يوصف بفعل لا محالة ليم كل الكلام<sup>(٢)</sup> وذلك الفعل يصير في معنى الشرط حتى لا ينزل الجزء إلا بوجوده . بيانه فيما إذا قال كل امرأة أتزوجها وكل عبد أشتريه ، وذكرنا في حروف الشرط كلمة كلما لأن الفعل يتعقبها دون الاسم . يقال كلما دخل وكلما خرج ولا يقال كلما زيد . وقد قدمنا الكلام في بيان كلما ومن وما .

ومما هو في معنى الشرط لو على ما يروى عن أبي يوسف أنه إذا قال لامرأته أنت طالق لو دخلت الدار لم تطلق ما لم تدخل كقوله إن دخلت لأن لو تفيد معنى الترقب فيما يقرن به مما يكون في المستقبل فكان بمعنى الشرط من هذا الوجه . ولو قال أنت طالق لو حسن خلقك عسى أن أراجمك تطلق في الحال لأن لو هنا إنما تقرن بالمراجعة التي تترقب في المستقبل فتخلو كلمة الإيقاع عن معنى الشرط .

وأما لولا فهي بمعنى الاستثناء لأنها تستعمل لنفي شيء بوجود غيره ، قال تعالى : « ولولا رططك لرجناك » وعلى هذا قال محمد رحمه الله في قوله أنت طالق لولا دخولك الدار إنها لا تطلق وتجمل هذه الكلمة بمعنى الاستثناء ، ذكره الكرخي رحمه الله في المختصر .

(١) وفي الثانية : وإن ، وفي الهندية : ولو .

(٢) وفي الثانية والهندية : ليم الكلام .

وبالأخرى إلى فروع آخر فلا يكون انعدام العلة مع بقاء الحكم في موضع ثابتاً بالعلة الأخرى دليل فساد العلة .

فأما المفارقة فمن الناس من ظن أنها مفاقمة ، ولعمري المفارقة مفاقمة ولكن في غير هذا الموضع ، فأما على وجه الاعتراض على العلل المؤثرة تكون مجادلة لا فائدة فيها في موضع النزاع . وبيان هذا من وجوه ثلاثة : أحدها أن شرط صحة القياس لتعمدية الحكم إلى الفروع تعليل الأصل ببعض أوصافه لا بجميع أوصافه ، وقد بينا أنه متى كان التعليل بجميع أوصاف الأصل لا يكون مقايضة ، فبيان المفارقة بين الأصل والفرع بذكر وصف آخر لا يوجد ذلك في الفرع ويرجع إلى بيان صحة المقايضة ، فأما أن يكون ذلك اعتراضاً على العلة فلا . ثم ذكر وصف آخر في الأصل يكون ابتداء دعوى والسائل جاهل مسترشد في موقف المنكر إلى أن تتبين له الحجة لا في موضع الدعوى ، وإن اشتغل بإثبات دعواه فذلك لا يكون سعيّاً في إثبات الحكم المقصود وإنما يكون سعيّاً في إثبات الحكم في الأصل وهو مفروغ عنه ، ولا يتصل ما يثبت بالفرع إلا من حيث إنه مدم ذلك المعنى في الفرع وبالمدم لا يثبت الاتصال ، وقد بينا أن الدم لا يصلح أن يكون موجباً شيئاً ، فكان هذا منه اشتغالا بما لا فائدة فيه . والثالث ما بينا أن الحكم في الأصل يجوز أن يكون معلولاً بعلتين ثم يتعمد الحكم إلى بعض الفروع بإحدى العلتين دون الأخرى ، فبان انعدام<sup>(١)</sup> في الفرع الوصف الذي يروم به السائل الفرق ، وإن سلم له أنه علة لإثبات الحكم في الأصل فذلك لا يمنع المجيب من أن يعمد حكم الأصل إلى الفرع بالوصف الذي يدعيه أنه علة للحكم ، ومالا يكون قدحاً في كلام المجيب عاشتغال السائل به يكون اشتغالا بما لا يفيد ، وإنما المفاقمة في المهامة حتى يبين المجيب تأثير علة ، فالفقه حكمة باطنة ، وما يكون مؤثراً في إثبات الحكم شرعاً فهو الحكمة الباطنة ، والمطالبة به تكون مفاقمة ،

(١) وفي الممانعة : انعدم .

فأما الإعراض عنه والاشتغال بالفرق يكون قبولا لما فيه احتمال أن لا يكون حجة لإثبات الحكم ، واشتغالا بإثبات الحكم بما ليس بحجة أصلا في موضع النزاع وهو عدم العلة ، فتبين أن هذا ليس من الغافقة في شيء ، والله أعلم .

### فصل الممانعة

قال رضى الله عنه : اعلم بأن الممانعة أصل الاعتراض على العلة المؤثرة من حيث إن الخصم الجيب يدعى أن حكم الحادثة ما أجاب به ، فإذا لم يسلم له ذلك يذكر وصفاً يدعى أنه علة موجبة للحكم في الأصل المجمع عليه وأن هذا الفرع نظير ذلك الأصل ، فيتعدى ذلك الحكم بهذا الوصف إلى الفرع ، وفي هذا الحكم دعويان<sup>(١)</sup> فهو أظهر في الدعوى من الأول ، أى حكم الحادثة ، وإن كانت المناظرة لا تتحقق إلا بمنع دعوى السابق عرفنا أنها لا تتحقق إلا بمنع هذه الدعاوى أيضاً فيكون هو محتاجاً إلى إثبات دعاويه بالحجة ، والسائل منكر فليس عليه سوى المطالبة لإقامة الحجة بمنزلة المنكر في باب الدعاوى والخصومات ، وإليه أشار صاحب الشرع صلى الله عليه وسلم حيث قال للمدعى : « ألك بينة » وبالممانعة يتبين العوار ، ويظهر المدعى من المنكر ، والملزوم من الدافع بعد ما ثبت شرعاً أن حجة أحدهما غير حجة الآخر .

ثم الممانعة على أربعة أوجه : ممانعة في نفس العلة ، وممانعة في الوصف الذى يذكر الملل أنه علة ، وممانعة في شرط صحة العلة أنه موجود في ذلك الوصف ، وممانعة في المعنى الذى به صار ذلك الوصف علة للحكم .

أما الممانعة في نفس العلة فكما بينا أن كثيراً من الملل إذا تأملت فيها تكون احتجاجاً بلا دليل ، وذلك لا يكون حجة على الخصم لإثبات

(١) إحدى الدعويين ذكر الوصف ، والثانية التمعية ، والأول جواب حكم الحادثة . هلمش الثمانية .

## باب بيان الأحكام الثابتة بظاهر النص دون القياس والرأى

قال رضى الله عنه : هذه الأحكام تنقسم <sup>(١)</sup> أربعة أقسام : الثابت بعبارة النص ، والثابت بإشارته ، والثابت بدلالته ، والثابت بمقتضاه . فأما الثابت بالعبارة فهو ما كان السياق لأجله ويعلم قبل التأمل أن ظاهر النص متناول له ، والثابت بالإشارة ما لم يكن السياق لأجله لكنه يعلم بالتأمل فى معنى اللفظ من غير زيادة فيه ولا نقصان وبه تم البلاغة ويظهر الإعجاز . ونظير ذلك من المحسوس أن ينظر الإنسان إلى شخص هو مقبل عليه ويدرك آخرين بلحظات بصره بينة ويسره وإن كان قصده رؤية المقبل إليه فقط ، ومن رمى سهماً إلى صيد فربما يصيب الصيدين بزيادة حذقه فى ذلك للعمل ، فإصابته الذى قصد منهما موافق للعادة ، وإصابة الآخر فضل على ما هو المادة حصل بزيادة حذقه ومعلوم أنه يكون مباشراً فعل الاصطياد فيهما ، فكذلك هنا الحكم الثابت بالإشارة والعبارة كل واحد منهما يكون ثابتاً بالنص وإن كان عند التعارض قد يظهر بين الحكيم تفاوت كما نبينه .

وبيان هذين النوعين فى قوله تعالى : « للفقراء المهاجرين » فالثابت بالعبارة فى هذه الآية نصيب من النىء لهم لأن سياق الآية لذلك ، كما قال تعالى فى أول الآية : « ما أفاء الله على رسوله » الآية ، والثابت بالإشارة أن الذين هاجروا من مكة قد زالت أملاكهم عما خلفوا بمكة لاستيلاء الكفار عليها ؛ فإن الله تعالى سامم فقراء والفقير حقيقة من لا يملك المال لا من بعدت يده عن المال ؛ لأن الفقر ضد الغنى والغنى من يملك حقيقة المال لا من قربت يده من المال حتى لا يكون الكاتب غنياً حقيقة وإن كان فى يده أموال ، وابن السبيل غنى حقيقة وإن بعدت يده عن المال لقيام ملكه ، ومطلق الكلام محمول على حقيقته ، وهذا حكم ثابت بصيغة الكلام من غير زيادة ولا نقصان ، ففرغنا أنه ثابت بإشارة النص ولكن لما كان لا يتبين ذلك إلا بالتأمل اختلف العلماء فيه لاختلافهم فى التأمل ، ولهذا قيل : الإشارة من العبارة بمنزلة الكناية والتعريض من التصريح أو بمنزلة الشكل من الواضح ، فنه <sup>(٢)</sup> ما يكون

(١) وفى الهندية : تنقسم على أربعة أقسام .

(٢) أى الإشارة — هامش الصائفة .

موجباً للعلم قطعاً بمنزلة الثابت بالعبارة ، ومنه ما لا يكون موجباً للعلم وذلك عند اشتراك معنى الحقيقة والمجاز في الاحتمال مراداً بالكلام .

ومن ذلك قوله تعالى : « وحمله وفصاله ثلاثون شهراً » فالثابت بالعبارة ظهور المنة للوالدة على الولد لأن السياق يدل على ذلك ، والثابت بالإشارة أن أدنى مدة الحمل ستة أشهر فقد ثبت بنص آخر أن مدة الفصال حولان كما قال تعالى : « وفصاله في عامين » فإنما يبقى للحمل ستة أشهر ولهذا خفي ذلك على أكثر الصحابة رضي الله عنهم واختص بفهمه ابن عباس رضي الله عنهما فلما ذكر لهم ذلك قبلوا منه واستحسنوا قوله .

ومن ذلك قوله تعالى : « وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف » فالثابت بالعبارة وجوب نفقتها على الوالد فإن السياق لذلك ، والثابت بالإشارة أحكام منها أن نسبة الولد إلى الأب لأنه أضاف الولد إليه بحرف اللام فقال : « وعلى المولود له » فيكون دليلاً على أنه هو المختص بالنسبة إليه ، وهو دليل على أن للأب تأويلاً في نفس الولد وماله ؛ فإن الإضافة بحرف اللام دليل الملك كما يضاف المبد إلى سيده فيقال هذا المبد لفلان ، وإلى ذلك أشار رسول الله صلى الله عليه وسلم بقوله : « أنت ومالك لأبيك » ولثبوت التأويل له في نفسه وماله قلنا لا يستوجب العقوبة بإتلاف نفسه ولا يحد بوطء جاريته وإن علم حرمتها عليه ، والمسائل على هذا كثيرة ، وهو دليل أيضاً على أن الأب لا يشاركه في النفقة على الولد غيره لأنه هو المختص بالإضافة إليه والنفقة تبتنى على هذه الإضافة كما وقعت الإشارة إليه في الآية ، بمنزلة نفقة المبد فهي إنما تجب على سيده لا يشاركه غيره فيها ، وفيه دليل أيضاً على أن استئجار الأم على الإرضاع في حال قيام النكاح بينهما لا يجوز ؛ لأنه جمل النفقة لها عليه باعتبار عمل الإرضاع بقوله تعالى : « والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين » فلا يستوجب بدلين باعتبار عمل واحد ، وهو دليل أيضاً على ما يستحق بمعمل الإرضاع من النفقة والكسوة لا يشترط فيه إعلام الجنس والقدر وإنما يمتد فيه المعروف فيكون دليلاً لأبي حنيفة رحمه الله في جواز استئجار الظئر<sup>(١)</sup> بطعامها وكسوتها .

(١) جواز استئجار الظئر بطعامها وكسوتها بطريق الإشارة ، وجوب نفقة الوالدات وكسوتهن بطريق العبارة — هامش المأثنية .

## فصل القلب والمكس

من رضى الله عنه : تفسير القلب لغة : جعل أعلى الشيء أسفله وأسفله أعلاه . من قول القائل : قلبت الإناء إذا نكسه ، أو هو : جعل بطن الشيء ظهراً والظهر بطناً . من قول القائل : قلبت الجراب إذا جعل باطنه ظاهراً وظاهره باطناً ، وقلب الأمر إذا جملة ظهراً لبطن . وقلب العلة على هذين الوجهين . وهو نوعان : أحدهما جعل المعلوم علة والعلة معلولاً ، وهذا مبطل للعلة ؛ لأن العلة هي الموجبة شرعاً والمعلوم هو الحكم الواجب به فسكون فرعاً وتعملاً للعلة ، وإذا جعل التابع أصلاً والأصل تبعاً كان ذلك قليل بطلان العلة . وبيانه فيما قال الشافعي في الذمى إنه يجب عليه الرجم لأنه من جنس من يجلد بكره مائة فيرجم ثيبه كالسلم . فيقلب عليه فنقول : في الأصل إنما يجلد بكره لأنه يرجم ثيبه فيكون ذلك قلباً مبطلاً لملكته باعتبار أن ما جعل فرعاً صار أصلاً وما جملة أصلاً صار تبعاً . وكذلك قوله : القراءة ركن يتكرر فرضاً في الأوليين فيتكرر أيضاً فرضاً في الآخرين كالركوع . وهذا النوع من القلب إنما يتأني عند التعليل بحكم الحكم ، فأما إذا كان التعليل بوصف لا يرد عليه هذا القلب ؛ إذ الوصف لا يكون حكماً شرعياً يثبت بحكم آخر . وطريق المخلص عن هذا القلب أن لا يذكر هذا على سبيل التعليل بل على سبيل الاستدلال بأحد الحكمين على الآخرة ؛ فإن الاستدلال بحكم على حكم طريق السلف في الحوادث ، روينا ذلك عن النبي عليه السلام وعن الصحابة رضى الله عنهم ، ولكن شرط هذا الاستدلال أن يثبت أنهما نظيران متساويان فيدل كل واحد منهما على صاحبه ، هذا على ذاك في حال وذاك على هذا في حال ، بمنزلة التوأم فإنه يثبت حرية الأصل لأحدهما أيهما كان بثبوت الآخر ، ويثبت الرق في أيهما كان بثبوت الآخر ، وذلك نحو ما يقوله علماؤنا رحمهم الله . وبيانه فيما قال علماؤنا : إن الصوم عبادة تلزم بالنذر فتلزم بالشروع كالحيج ، فلا يستقيم قلبهم علينا ؛ لأن الحج إنما يلزم بالنذر لأنه يلزم بالشروع ؛

لأننا نستدل بأحد الحكمين على الآخر بعد ثبوت المساواة بينهما من حيث إن المقصود بكل واحد منهما تحصيل عبادة زائدة هي محض حق الله تعالى ، على وجه يكون المعنى فيها لازماً ، والرجوع عنها بعد الأداء حرام ، وإبطالها بعد الصحة جنابة ، فبعد ثبوت المساواة بينهما يجعل هذا دليلاً على ذلك تارة وذلك على هذا تارة . وكذلك قولنا في الثيب الصغيرة من يكون مولياً عليه في ماله تصرفاً يكون مولياً عليه في نفسه تصرفاً كالسكر ، وفي البكر البالغة من لا يكون مولياً عليه في ماله تصرفاً لا يكون مولياً عليه في نفسه تصرفاً كالرجل ، يكون استدلالاً صحيحاً بأحد الحكمين على الآخر ؛ إذ المساواة قد تثبت بين التصرفين من حيث إن ثبوت الولاية في كل واحد منهما باعتبار حاجة المولى عليه وعجزه عن التصرف بنفسه ، فلا يستقيم قلبهم إذا ذكرنا هذا على وجه الاستدلال ؛ لأن جواز الاستدلال بكل واحد منهما على الآخر يدل على قوة المشابهة والمساواة وهو المقصود بالاستدلال ، بخلاف ما علل به الشافعي ، فإنه لا مساواة بين الجلد والرجم ؛ أما من حيث الذات فالرجم عقوبة غليظة تأتي على النفس والجلد لا ، ومن حيث الشرط الرجم يستدعي من الشرائط ما لا يستدعي عليه الجلد كالثيوبة . وكذلك لا مساواة بين ركن القراءة وبين الركوع ؛ فإن الركوع فمل هو أصل في الركعة ، والقراءة ذكر هو زائد ، حتى إن العاجز عن الأذكار القادر على الأفعال يؤدي الصلاة ، والعاجز عن الأفعال القادر على الأذكار لا يؤديها ، ويستقط ركن القراءة بالافتداء عندنا وعند خوف فوت الركعة بالانفاق ولا يسقط ركن الركوع . وكذلك لا مساواة بين الشفع الثاني والشفع الأول في القراءة ؛ فإنه يستقط في الشفع الثاني شطر ما كان مشروعاً في الشفع الأول وهو قراءة السورة والوصف المشروع فيه في الشفع الأول وهو الجهر بالقراءة ، ومع انعدام المساواة لا يمكن الاستدلال بأحدهما على الآخر ، والقلب بسطل التعليل على وجه المقايسة .

والنوع الثاني من القلب : هو جعل الظاهر باطناً بأن يجعل الوصف الذي

في المصروف إليه وهي المسكنة وجمل الواجب فعل الإطعام فيكون ذلك دليلاً على أنه مشروع لاعتبار حاجة المحل ، ثم هذه الحاجة تتجدد بتجدد الأيام فجعلنا المسكين الواحد في عشرة أيام بمنزلة عشرة مساكين في جواز الصرف إليه ، ولهذا لم يجوز صرف جميع الكفارة إلى مسكين واحد دفعة واحدة .

فإن قيل : فقد جوزتم صرف الكسوة أيضاً إلى مسكين واحد في عشرة أيام والحاجة إلى الكسوة لا تتجدد [ في (١) ] كل يوم وإنما ذلك في كل ستة أشهر أو أكثر . قلنا قد بينا أن التكفير في الكسوة يحصل بالتملك والحاجة التي تكون باعتبار التملك لا نهاية لها فتجمل متجددة حكماً بتجدد الأيام ، ولهذا قال بعض مشايخنا : إذا فرق الإطعام في يوم واحد يجوز أيضاً وإن أدى الكل مسكيناً واحداً لأن تجديد الحاجة بتجدد الوقت معلوم وحقيقتها يتعذر الوقوف عليه فيجمل باعتبار كل ساعة كأن الحاجة متجددة حكماً ، ولكن هذا في التملك فأما في التمكين لا يتحقق هذا ، وأكثرهم على أن في الكسوة يعتبر هذا المعنى الحكيم (٢) فأما في الطعام يعتبر بتجدد الأيام لأن المنصوص عليه الإطعام وحقيقته في التمكين من الطعام ، ومعنى تجديد الحاجة إلى ذلك لا يتحقق إلا بتجدد الأيام .

ومن ذلك قوله صلى الله عليه وسلم : « أغنوم عن المسألة في مثل هذا اليوم » فالثابت بالمعبرة وجوب أداء صدقة الفطر في يوم العيد إلى الفقير والسياق لذلك ، والثابت بالإشارة أحكام : منها أنها لا تجب إلا على الغنى لأن الإغناء إنما يتحقق من الغنى ، ومنها أن الواجب الصرف إلى المحتاج لأن إغناء الغنى لا يتحقق وإنما يتحقق إغناء المحتاج ، ومنها أنه ينبغي أن يجعل أداءها قبل الخروج إلى المصلى ليستغنى عن المسألة ويحضر المصلى فارغ القلب من قوت العيال فلا يحتاج إلى السؤال ، ولهذا قال أبو يوسف لا يجوز صرفها إلا إلى فقراء المسلمين ، ففي قوله « في مثل هذا اليوم » إشارة إلى ذلك ، يعني أنه يوم عيد للفقراء والأغنياء جميعاً وإنما يتم ذلك للفقراء إذا استغنوا عن السؤال فيه . وقال أبو حنيفة ومحمد رضي الله عنهما : هو كذلك ولكن في هذا إشارة إلى الندب أن الأولى أن يصرفه إلى فقراء المسلمين كما أن

(١) زيادة من الهندية .

(٢) وهو أن الحاجة باعتبار التملك التي تتجدد في كل يوم حكماً — هامش الثانية .



الأولى أن يجعل أداءها قبل الصلاة وإن كان التأخير جائزاً ، ومنها أن وجوب الأداء يتعلق بطلوع الفجر لأن اليوم اسم للوقت من طلوع الفجر إلى غروب الشمس وإنما يفنيه عن المسألة في ذلك اليوم أداء فيه ، ومنها أنه يتأدى الواجب بمطلق المال لأنه اعتبر الإعناء وذلك يحصل بالمال المطلق ورعاً يكون حصوله بالنقد آتم من حصوله بالحنطة والشعير والتمر ، ومنها أن الأولى أن يصرف صدفته إلى مسكين واحد لأن الإعناء بذلك يحصل وإذا فرقها على المساكين كان هذا في الإعناء دون الأول وما كان أكمل فيما هو المنصوص عليه فهو أفضل ؛ فهذه أحكام عرفناها بإشارة النص وهو معنى جوامع الكلم الذي قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « أوتيتُ جوامعَ الكلم واختُصر لي اختصاراً » هذا مثال بيان الثابت بعبارة النص وإشارته من الكتاب والسنة .

فأما الثابت بدلالة النص فهو ماثبت بمعنى النظم لغة لا استنباطاً بالرأى ؛ لأن للنظم صورة معلومة ومعنى هو المقصود به ، فالألفاظ مطلوبة للمعاني وثبوت الحكم بالمعنى المطلوب باللفظ ، بمنزلة الضرب له صورة معلومة ومعنى هو المطلوب به وهو الإيلاء ، ثم ثبوت الحكم بوجود الموجب له ، فكما أن في المسمى الخاص ثبوت الحكم باعتبار المعنى المعلوم بالنظم لغة فكذلك في المسمى الخاص الذي<sup>(١)</sup> هو غير منصوص عليه يثبت الحكم بذلك المعنى ويسمى ذلك دلالة النص ، فمن حيث إن الحكم غير ثابت فيه بتناول صورة النص إياه لم يكن ثابتاً بعبارة النص ، ومن حيث إنه ثابت بالمعنى المعلوم بالنص لغة كان دلالة النص ولم يكن قياساً ، فالقياس معنى يستنبطه بالرأى مما ظهر له أثر في الشرع ليعتمد به الحكم إلى ما لانص فيه لا استنباط باعتبار معنى النظم لغة ، كما في قوله صلى الله عليه وسلم : « الحنطة بالحنطة مثل بمثل » جعلنا الغلة هي الكيل والوزن بالرأى فإن ذلك لاتتناوله صورة النظم ولامعناها لغة ، ولهذا اختص العلماء بمعرفة الاستنباط بالرأى ، ويشترك في معرفة دلالة النص كل من له بصر في معنى الكلام لغة فقيهاً أو غير فقيه . ومثال ماقلنا في قوله تعالى : « فلا تقل لها أفٍ ولا تنهرها » فإن للتأنيص صورة معلومة ومعنى

(١) وفي الثمانية والهندية : في المسمى الذي .

لأجله ثبتت الحرمة وهو الأذى حتى إن من لا يعرف معنا المعنى من هذا اللفظ أو كان من قوم هذا في لفهم إكرام لم تثبت الحرمة في حقه ، ثم باعتبار هذا المعنى المعلوم لغة تثبت الحرمة في سائر أنواع الكلام التي فيها هذا المعنى كالشتم وغيره وفي الأفعال كالضرب ونحوه ، وكان ذلك معلوماً بدلالة النص لا بالقياس ؛ لأن قدر ما في التأنيف من الأذى موجود فيه وزيادة . ومثال هذا ما روى أن ماعزاً زنى وهو محصن فرجم ، وقد علمنا أنه مارجم لأنه ماعز بل لأنه زنى في حالة الإحصان ، فإذا ثبت هذا الحكم في غيره كان ثابتاً بدلالة النص لا بالقياس . وكذلك أوجب رسول الله صلى الله عليه وسلم الكفارة على الأعرابي باعتبار جنائته لا لكونه أعرابياً ، فمن وجدت منه مثل تلك الجنائية يكون الحكم في حقه ثابتاً بدلالة النص لا بالقياس ؛ وهذا لأن المعنى المعلوم بالنص لغة بمنزلة العلة المنصوص عليها شرعاً على ما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في المرة « إنها ليست بنجسة إنها من الطوائف عليكم والطوائف » ثم هذا الحكم يثبت في الفأرة والحية بهذه العلة فلا يكون ثابتاً بالقياس بل بدلالة النص . وقال عليه السلام للمستحاضة : « إنه دم عِرْق انفجر فتوضئي لكل صلاة » ثم ثبت ذلك الحكم في سائر الدماء التي تسيل من العروق فيكون ثابتاً بدلالة النص لا بالقياس ، ولهذا جعلنا الثابت بدلالة النص كالثابت بإشارة النص وإن كان يظهر بينهما التفاوت عند المقابلة ، وكل واحد منهما ضرب من البلاغة أحدهما من حيث اللفظ والآخر من حيث المعنى ؛ ولهذا جَوَّزنا إثبات العقوبات والكفارات بدلالة النص وإن كنا لانجوز ذلك بالقياس ، فأوجبنا حد قطاع الطريق على الردء بدلالة النص ؛ لأن عبارة النص المحاربة وصورة ذلك بمباشرة القتال ومعناها لغة قهر العدو والتخويف على وجه ينقطع به الطريق ، وهذا معنى معلوم بالمحاربة لغة وارء مباشر لذلك كالمقاتل ولهذا اشتركوا في الفنيمة ، فيقام الحد على الردء بدلالة النص من هذه الوجوه . وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله يجب الحد في اللواط على الفاعل والمفعول به بدلالة نص الزنا ، فالزنا اسم لفعل ممنوى له غرض وهو اقتضاء الشهوة على قصد سفح الماء بطريق حرام لاشبهة فيه وقد وجد هذا كله في اللواط ، فاقتضاء الشهوة بالهل المشتهى وذلك بمعنى الحرارة واللين ، ألا ترى أن الذين لا يعرفون الشرع لا يفصلون بينهما ، والقصد منه السفاح

لأن النسل لا تصور له في هذا المحل ، والحرمة هنا أبلغ من الحرمة في الفعل الذي يكون في القبل فإنها حرمة لا تنكشف بحال ، وإنما يبدل اسم المحل فقط فيكون الحكم ثابتاً بدلالة النص لا بطريق القياس . وأبو حنيفة رضى الله عنه يقول هو قاصر في المعنى الذي وجب الحد باعتباره ، فإن الحد مشروع زجراً وذلك عند دعاء الطبع إليه ودعاء الطبع إلى مباشرة هذا الفعل في القبل من الجانبين فأما في الدبر دعاء الطبع إليه من جانب الفاعل لا من جانب المفعول به ، وفي باب العقوبات تعتبر صفة الكمال لما في النقصان من شبهة المدم ، ثم في الزنا إفساد الفراش وإتلاف الولد حكماً فإن الولد الذي يتخلق من الماء في ذلك المحل لا يعرف له والد لينفق عليه ، وبالنساء عجز عن الاكتساب والإنفاق ولا يوجد هذا المعنى في الدبر وإنما فيه مجرد تضييع الماء بالصبي في غير محل منبت وذلك قد يكون مباحاً بطريق العزل ، فعرّفنا أنه دون الزنا في المعنى الذي لأجله أوجب الحد ولا معتبر بتأكد الحرمة في حكم العقوبة ، ألا ترى أن حرمة الدم والبول آكد من حرمة الخمر ، ثم الحد يجب بشرب الخمر ولا يجب بشرب الدم والبول للتمايز في معنى دعاء الطبع من الوجه الذي قررنا ، ولهذا قلنا في قوله عليه السلام : « لا قود إلا بالسيف » : إن القصاص يجب إذا حصل القتل بالرمح أو النشابة ؛ لأن لعبارة النص معنى معلوماً في اللغة وذلك المعنى كامل في القتل بالرمح والنشابة ، وقد عرفنا أن المراد بذكر السيف القتل به لا قبضه وإنما السيف آلة يحصل به القتل فإذا حصل بآلة أخرى مثل ذلك القتل تعلق حكم القصاص به بدلالة النص لا بالقياس . ثم قال أبو حنيفة رحمه الله : المعنى المعلوم بذكر السيف لغة أنه ناقض للبنية بالجرح وظهور أثره في الظاهر والباطن ، فلا يثبت هذا الحكم فيما لا يماثل في هذا المعنى وهو الحجر والعصا . وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله : المعنى المعلوم به لغة أن النفس لا تطبق احتمالاً ودفع أثره فيثبت الحكم بهذا المعنى في القتل بالمثل ويكون ثابتاً بدلالة النص ، قالا لأن القتل نقض البنية وذلك بفعله لا تحتمله البنية مع صفة السلامة وهذا المعنى في المثل أظهر ؛ فإن إلقاء حجر الرمح والأسطوانة على إنسان لا تحتمله البنية بنفسها والقتل بالجرح لا تحتمله البنية بواسطة السراية ، وإذا كان هذا أتم في المعنى المتبر كان ثبوت الحكم فيه

بدلالة النص<sup>(١)</sup> كما في الضرب مع التأفيف . وأبو حنيفة رحمه الله يقول : المعتبر في باب العقوبات صفة الكمال في السبب لما في النقصان من شبهة العدم ، والكمال في نقض البنية بما يكون عاملاً في الظاهر والباطن جميعاً ؛ فاعتبار مجرد عدم احتمال البنية إياه مع صفة السلامة ظاهراً لتعمدية الحكم غير مستقيم فيما يندرى بالشبهات وإنما يستقيم ذلك فيما يثبت بالشبهات كالدية والكفارة ، فأما ما يندرى بالشبهات ويعتبر فيه المائلة في الاستيفاء بالنص لابد من اعتبار صفة الكمال فيه ، ودليل النقصان حكم الذكاة فإنه يختص بما ينقض البنية ظاهراً وباطناً ، ولا يعتبر فيه مجرد عدم احتمال البنية إياه ، ومآله أن الجرح وسيلة كلام لامعنى له فإننا لانمى بفعل القتل الجنابة على الجسم ولا على الروح ، إذ لا تتصور الجنابة على الروح من العباد ، والجسم تبع والمقصود هو النفس الذي هو عبارة عن الطباع ، فالجنابة عليها إنما تتم بإراقة الدم وذلك بمعمل يكون جارحاً مؤثراً في الظاهر والباطن جميعاً ؛ ولهذا كان الغرز بالإبرة موجباً للقصاص لأنه مسيل للدم مؤثر في الظاهر والباطن إلا أنه لا يكون موجباً للحل في الذكاة ؛ لأن المعتبر هنا تسيل جميع الدم المسفوح ل يتميز به الطاهر من النجس ، ولهذا اختص بقطع الحلقوم والأوداج عند التيسر ، ولم يثبت حكم الحل بالنار أيضاً لأنها تؤثر في الظاهر حسماً فلا يتميز به الطاهر من النجس بل يمتنع به من سيلان الدم .

ومن ذلك أن النبي عليه السلام لما أوجب الكفارة على الأعرابي بجنابته المعلومة بالنص لغة أوجبنا على المرأة أيضاً<sup>(٢)</sup> مثل ذلك بدلالة النص لا بالقياس ، وأوجبنا في الإفطار بالأكل والشرب الكفارة أيضاً بدلالة النص لا بالقياس ؛ فإن الأعرابي سأل عن جنابته بقوله : هلكتُ وأهلكتُ . وقد علمنا أنه لم يرد الجنابة على البضع لأن فعل الجماع حصل منه في محل مملوك له فلا يكون جنابة لعينه ، ألا ترى أنه لو كان ناسياً لصومه لم يكن ذلك منه جنابة أصلاً ، فعرفنا أن جنابته كان على الصوم باعتبار تقويت ركنه الذي يتأدى به ، وقد علم أن ركن الصوم الكف

(١) وفي المئانية : بدلالة النص لا بالقياس كما في الضرب .

(٢) لفظ ( أيضاً ) ساقط من المئانية والمهندية .

عن اقتضاء شهوة البطن و [شهوة<sup>(١)</sup>] الفرج ووجوب الكفارة للزجر عن الجناية على الصوم ، ثم دعاء الطبع إلى اقتضاء شهوة البطن أظهر منه إلى اقتضاء شهوة الفرج ووقت الصوم وقت اقتضاء شهوة البطن عادة يعنى النهر ، فأما اقتضاء شهوة الفرج يكون بالليالي عادة فكان الحكم ثابتاً بدلالة النص من هذا الوجه ؛ فإن الجماع آلة لهذه الجناية كالأكل وقد بينا أنه لا معتبر بالآلة في المعنى الذى يترتب الحكم عليه وهو نظير قوله عليه السلام : « لن يجزى ولد والده إلا أن يجده مملوكاً فيشتريه فيعتقه » وكما يصير معتقاً بالشراء يصير معتقاً بقبول الهبة والصدقة فيه ؛ لأن الشراء سبب لما يتم به علة العتق وهو الملك وقبول الهبة مثل الشراء فى ذلك ، ثم الجناية على الصوم بهذه الصفة تتم منها بالتمكين كما تتم به من الرجل بالإبلاج ، ومعنى دعاء الطبع فى جانبها كهو فى جانب الرجل فالكفارة تلزمها بدلالة النص لا بالقياس .

ومن ذلك قوله عليه السلام للذى أكل ناسياً فى شهر رمضان : « إن الله أطعمك وسقاك فتم على صومك » ثم أثبتنا هذا الحكم فى الذى جامع ناسياً بدلالة النص ؛ فإن تقويت ركن الصوم حقيقة لا يختلف بالنسيان والعمد ولكن النسيان معنى معلوم<sup>(٢)</sup> لغة وهو أنه محمول عليه طبعاً على وجه لا صنع له فيه ولا لأحد من العباد فكان مضافاً إلى من له الحق ، والجماع فى حالة النسيان مثل الأكل فى هذا المعنى فيثبت الحكم فيه بدلالة النص لا بالقياس ؛ إذ المخصوص من القياس<sup>(٣)</sup> لا يقاس عليه غيره .

فإن قيل : الجماع ليس نظير الأكل من كل وجه ؛ فإن وقت أداء الصوم وقت الأكل عادة ووقت الأسباب المفضية إلى الأكل من التصرف فى الطعام وغير ذلك فيبتلى فيه بالنسيان غالباً وهو ليس بوقت الجماع عادة ، والصوم أيضاً يضعفه عن الجماع ولا يزيد فى شهوته كما يزيد فى شهوة الأكل فينبغى أن يجعل الجماع من الناسى فى الصوم بمنزلة الأكل من الناسى فى الصلاة لأن كل واحد منهما نادر .

(١) زيادة من الثمانية والهندية .

(٢) كذا فى الأصول وحق العبارة أن يكون ولكن للنسيان معنى معلوم .

(٣) لفظ ( من القياس ) ساقط من الثمانية والهندية .

قلنا : نعم في الجماع هذا النوع من التقصير ولكن فيه زيادة في دعاء الطبع إليه من حيث إن الشَّبَق قد يغلب على المرء على وجه لا يصبر عن الجماع وعند غلبة الشبق يذهب من قلبه كل شيء سوى ذلك المقصود ولا يوجد مثل هذا الشبق في الأكل فتكون هذه الزيادة بمقابلة ذلك القصور حتى تتحقق المساواة بينهما ، ولكن لا تعتبر هذه الزيادة عند ذكر الصوم في حق الكفارة ، لأن غلبة الشبق بهذه الصفة تنعدم بإباحة الجماع ليلاً ، ولأنه لا يكون إلا نادراً وصفة الكمال لا تبتنى على ما هو نادر وإنما تبتنى على ما هو المعتاد ، وإنما طريق القياس في هذا ما سلكه الشافعي رحمه الله حيث جعل المكره والخطأ بمنزلة الناسى باعتبار وصف العذر ؛ فإن المكره والخطأ غير النسيان صورة ومعنى ، فالحكم الثابت بالنسيان لا يكون ثابتاً بالخطأ والمكره بدلالة النص بل يكون بطريق القياس ، وهو قياس فاسد ؛ فإن المكره مضاف إلى غير من له الحق وهو المكره ، والخطأ مضاف إلى الخطيء أيضاً وهو مما يتأتى عنه التحرز في الجملة فلم يكن في معنى مالا صنع للعباد فيه أصلاً ، ألا ترى أن المريض يصلي قاعداً ثم لا تلزمه الإعادة إذا برأ بخلاف المقيد .

ومن ذلك أن الله تعالى لما أوجب القضاء على المفطر في رمضان بعذر ، وهو المريض والمسافر ، أوجبنا على المفطر بعذر عذر بدلالة النص لا بالقياس ؛ فإن في المومنين ينعدم أداء الصوم الواجب في الوقت والمرض والسفر عذر في الإسقاط لافي الإيجاب ، فعرفنا أن وجوب القضاء عليهما لانعدام الأداء في الوقت بالمفطر لغة وقد وجد هذا المعنى بعينه إذا أفطر من غير عذر فيلزمه القضاء بدلالة النص . ثم قال الشافعي رحمه الله : بهذا الطريق أوجبت الكفارة في قتل العمد ؛ لأن النص جاء بإيجاب الكفارة في قتل الخطأ ولكن الخطأ عذر مسقط ، فعرفنا أن وجوب الكفارة باعتبار أصل القتل دون صفة الخطأ وذلك موجود في العمد وزيادة فتجب الكفارة في العمد بدلالة النص ، وبهذا الطريق أوجبت الكفارة في الغموس ؛ لأن في المقودة على أمر في المستقبل وجبت الكفارة باعتبار جنايته ؛ لما في الإقدام على الحنث من هتك حرمة اسم الله تعالى وذلك موجود في الغموس وزيادة ، فإنها محظورة لأجل الاستشهاد بالله تعالى كاذباً ، وهذا هو صفة الحظر في المقودة على أمر في المستقبل بعد الحنث . ولكننا نقول : هذا الاستدلال

فاسد ؛ لأن الواجب بالنص الكفارة وهي اسم لعبادة فيها معنى العقوبة تبعاً من حيث إنها أوجبت جزاء ولكنها تتأدى بفعل هو عبادة والمقصود بها نيل الثواب ليكون مكفراً للذنوب وإنما يحصل ذلك بما هو عبادة كما قال تعالى : « إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ » فيستدعى سبباً متردداً بين الحظر والإباحة ؛ لأن العقوبات المحضة سببها محذور محض والعبادات المحضة سببها مالا حظر فيه ، فالتردد يستدعى سبباً متردداً وذلك في قتل الخطأ ؛ فإنه من حيث الصورة رعى إلى الصيد أو إلى الكافر وهو المباح ، وباعتبار المحل يكون محظوراً لأنه أصاب آدمياً محترماً ، فأما العمد فهو محذور محض فلا يصلح سبباً للكفارة ، وكذلك المقودة على أمر في المستقبل فيها تردد ؛ فإن تعظيم القسم به في الابتداء وذلك مندوب إليه ولهذا شرعت في بيعة نصرته الحق وفيها معنى الحظر أيضاً ، قال تعالى : « وَلَا تَجْعَلُوا اللَّهَ عُرْضَةً لِأَيْمَانِكُمْ » وقال تعالى : « وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ » والمراد الحفظ بالامتناع عن اليمين فليكونها دائرة بين الحظر والإباحة تصلح سبباً للكفارة ، فأما الغموس محذور محض لأن الكذب بدون الاستشهاد بالله تعالى حرام ليس فيه شبهة الإباحة فمع الاستشهاد بالله تعالى أولى ، فكان الغموس باعتبار هذا المعنى كالزنا والردة<sup>(١)</sup> فلا يصلح سبباً لوجوب الكفارة . ولا يدخل عليه القتل بالثقل على قول أبي حنيفة فإنه موجب لكفارة وإن كان محظوراً محضاً لأن الثقل ليس بآلة للقتل بأصل الخلقة وإنما هو آلة للتأديب ، ألا ترى أن إجراءه للتأديب به والمحل قابل للتأديب مباح فلتتمكن الشبهة من حيث الآلة يصير الفعل في معنى الدائر ولهذا لم يجعله موجباً للعقوبة فجعله موجباً للكفارة ، ولا يدخل على هذا قتل الحربي المستأمن [ عمداً<sup>(٢)</sup> ] فإنه غير موجب للكفارة وإن لم تمكن فيه شبهة حتى لم يكن موجباً للقصاص ؛ لأن امتناع وجوب القصاص هناك لانعدام المماثلة بين المحلين لا لشبهة ولهذا يجب القصاص على المستأمن بقتل المستأمن . نص عليه في السير الكبير . وإن كان امتناع وجوب القصاص لأجل الشبهة فتلك الشبهة في المحل لافي الفعل وفي القصاص مقابلة المحل بالمحل ولهذا لا تجب الدية مع وجوب القصاص ، فأما الكفارة جزاء الفعل ولا شبهة في الفعل هناك بل هو محذور

(١) وفي الثمانية : والسرقه .

(٢) زيادة من الهندية .

محض فلم يكن موجباً للكفارة ، فأما في المثل الشبهة في الفعل باعتبار أن الآلة ليست بآلة القتل والفعل لا يتأتى بدون الآلة فاعتبرنا هذه الشبهة في القصاص والكفارة جميعاً . وقال الشافعي رحمه الله أيضاً : يجب سجود السهو على من زاد أو نقص في صلاته عمداً لأن وجوب السجود عليه عند السهو باعتبار تمكن النقصان في صلاته وذلك موجود في العمدة وزيادة فيثبت الحكم فيه بدلالة النص . وقلنا : هذا الاستدلال فاسد لأن السبب الموجب بالنص شرعاً هو السهو على ما قال عليه الصلاة والسلام : « لكل سهو سجدتان بعد السلام » والسهو ينعدم إذا كان عمداً . فهذا هو المثل في بيان الثابت بدلالة النص .

والنوع الرابع وهو المقتضى ، وهو عبارة عن زيادة على النصوص عليه<sup>(١)</sup> يشترط تقديمه ليصير المنظوم مفيداً أو موجباً للحكم وبدونه لا يمكن إعمال المنظوم فكان المقتضى مع الحكم مضافين إلى النص ثابتين به الحكم بواسطة المقتضى بمنزلة شراء القريب يثبت به الملك والعق على أن يكونا مضافين إلى الشراء العق بواسطة الملك ، فمرفنا أن الثابت بطريق الاقتضاء بمنزلة الثابت بدلالة النص لا بمنزلة الثابت بطريق القياس ، إلا أن عند المعارضة الثابت بدلالة النص أقوى ؛ لأن النص يوجب اعتبار المعنى لفة والمقتضى ليس من موجباته لفة وإنما ثبت شرعاً للحاجة إلى إثبات الحكم به ولا عموم للمقتضى عندنا . وقال الشافعي : للمقتضى عموم لأن المقتضى بمنزلة النصوص في ثبوت الحكم به حتى كان الحكم الثابت به كالثابت بالنص لا بالقياس فكذلك في إثبات صفة العموم فيه فيجعل كالنصوص . ولكننا نقول : ثبوت المقتضى للحاجة والضرورة حتى إذا كان النصوص مفيداً للحكم بدون المقتضى لا يثبت المقتضى لفة ولا شرعاً والثابت بالحاجة يتقدر بقدرها ولا حاجة إلى إثبات صفة العموم للمقتضى فإن الكلام مفيد بدونه ، وهو نظير تناول الميتة لما أبيح للحاجة تتقدر بقدرها وهو سد الرمق وفيما وراء ذلك من الحل والقول والتناول إلى الشبع لا يثبت حكم الإباحة فيه ، بخلاف النصوص فإنه عامل بنفسه فيكون بمنزلة حل الذكية يظهر في حكم التناول وغيره مطلقاً ؛ يوضحه أن المقتضى تبع للمقتضى

(١) لفظ ( عليه ) ساقط من الثانية والهندية .



فإنه شرطه ليكون مفيداً وشرط الشيء يكون تبعه ولهذا يكون ثبوته بشرائط المنصوص فلو جعل هو كالنصوص خرج من أن يكون تبعاً ، والعموم حكم صيغة النص خاصة فلا يجوز إثباته في المقتضى . وعلى هذا الأصل قلنا إذا قال لغيره أعتق عبدك عنى على ألف درهم<sup>(١)</sup> فأعتقه وقع العتق عن الأمر وعليه الألف ؛ لأن الأمر بالإعتاق عنه يقتضى تملك العين منه بالبيع ليتحقق الإعناق عنه وهذا المقتضى يثبت متقدماً ويكون بمنزلة الشرط لأنه و ف في المحل والمحل للتصرف كالشرط فكذا<sup>(٢)</sup> ما يكون وصفاً للمحل ، وإنما يثبت بشرط العتق لا بشرط البيع مقصوداً حتى يسقط اعتبار القبول فيه ، ولو كان الأمر ممن لا يملك الإعناق لم يثبت البيع بهذا الكلام ، ولو صرح المأمور بالبيع بأن قال بهته منك بألف درهم وأعتقته لم يجز عن الأمر ، وبهذا تبين أن المقتضى ليس كالنصوص عليه فيما وراء موضع الحاجة . وعلى هذا قال أبو يوسف إذا قال أعتق عبدك عنى بغير شيء فأعتقه يقع العتق عن الأمر ؛ لأن الملك بطريق الهبة يثبت هنا بمقتضى العتق فيثبت على شرائط العتق ويسقط اعتبار شرطه مقصوداً وهو القبض كما يسقط اعتبار القبول في البيع بل أولى ؛ لأن القبول ركن في البيع والقبض شرط في الهبة فلما سقط اعتبار ما هو الركن لكونه ثابتاً بمقتضى العتق فلأن يسقط اعتبار ما هو شرط أولى ، ولهذا لو قال أعتق عبدك عنى على ألف [ درهم<sup>(٣)</sup> ] ورطل من خمر يقع العتق عن الأمر ، ولو أكره المأمور على أن يمتق عبده عنه بألف درهم يقع العتق عن الأمر ، وبيع المكره فاسد والقبض شرط لوقوع الملك في البيع الفاسد ثم سقط اعتباره إذا كان بمقتضى العتق . وأبو حنيفة ومحمد رحمهما الله قالوا المقتضى تبع للمقتضى والقبض فعل ليس من جنس القول ولا هو دونه حتى يمكن إثباته تبعاً له وبدون القبض الملك لا يحصل بالهبة فلا يمكن تنفيذ العتق عن الأمر ، ولا وجه لجعل العبد قابضاً نفسه للأمر لأنه لا يسلم له بالعتق شيء من ملك المولى وإنما يبطل ملك المولى ويتلاشى بالإعتاق ، ولا وجه لإسقاط القبض هنا بطريق الاقتضاء لأن العمل بالمقتضى شرعى

(١) وفي الهندية : بألف درهم .

(٢) وفي الثمانية : فكذلك .

(٣) زيادة من الهندية .

فإنما<sup>(١)</sup> يعمل في إسقاط ما يحتمل السقوط دون ما لا يحتمل وشرط القبض لوقوع الملك في الهبة لا يحتمل السقوط بحال بخلاف القبول في البيع فقد يحتمل السقوط ، ألا ترى أن الإيجاب والقبول جميعاً يحتمل السقوط حتى ينمقد البيع بالتعاطي من غير قول ، فلأن يحتمل مجرد القبول السقوط كان أولى . ولو قال بت منك هذا الثوب بمشرة فاقطعه فقطعه ولم يقل شيئاً كان البيع بينهما تاماً ، والفاقد من البيع معتبر بالجائز في الحكم لأن الفاسد لا يمكن أن يحمل أصلاً يتعرف حكمه من نفسه ، وإذا كان مائبث الملك به في البيع الجائز يحتمل السقوط إذا كان ضمناً للعق<sup>(٢)</sup> فكذلك ما ثبت به الملك في البيع الفاسد . وبيان ما ذكرنا من الخلاف بيننا وبين الشافعي فيما إذا قال إن أكلت فمبدي حر ونوى طعاماً دون طعام ، عنده تعمل نيته لأن الأكل يقتضى مأكولاً وذلك كالنصوص عليه فكأنه قال إن أكلت طعاماً ، ولما كان للمقتضى عموم على قوله عمل فيه نيته التخصيص ، وعندنا لا تعمل لأنه لا عموم للمقتضى ونية التخصيص فيما لا عموم له لنحو بخلاف ما لو قال إن أكلت طعاماً ، وعلى هذا لو قال إن شربت أو قال إن لبست أو قال إن ركبت . وعلى هذا قلنا لو قال إن اغتسلت الليلة ونوى الاغتسال من الجنابة لم تعمل نيته ، بخلاف ما لو قال إن اغتسلت غسلاً فإن هناك نيته تعمل فيما بينه وبين الله تعالى . وكذلك لو قال : إن اغتسل الليلة في هذه الدار وقال عنيت فلاناً لم تعمل نيته لأن الفاعل ليس في لفظه وإنما يثبت بطريق الاقتضاء ، بخلاف ما لو قال إن اغتسل أحد في هذه الدار الليلة . وعلى هذا لو قال لامرأته اعتدى ونوى الطلاق فإن وقوع الطلاق بطريق الاقتضاء لأنها لا تعتد قبل تقدم الطلاق فيصير كأنه قال طلقتك فاعتدى ولكن ثبوته بطريق الاقتضاء ، ولهذا كان الواقع رجحاً ولا تعمل نيته الثلاث فيه ، وبعد البيئونة والشروع في العدة يقع الطلاق بهذا اللفظ . وربما يستدل الشافعي رحمه الله بهذا في أن المقتضى كالنصوص عليه ، وهو خارج على ما ذكرنا فإنما نجمله كالنصوص عليه بقدر الحاجة وهو أن يصير المنصوص مفيداً للحكم فأما فيما وراء ذلك فلا .

(١) وفي الثمانية : فإنه .

(٢) بأن قال لثوبه بت منك هذا البند فقال المعتزى فهو حر — هامش الثمانية .

قال رضى الله عنه : وقد رأيت لبعض من صنف في هذا الباب أنه ألحق المحذوف بالمتقضى وسوى بينهما ، فخرّج على هذا الأصل قوله تعالى : « وأسأل القرية » وقال المراد الأهل ، يثبت ذلك بمقتضى الكلام لأن السؤال للتبيين فإنما ينصرف إلى من يتحقق منه البيان ليكون مفيداً دون من لا يتحقق منه ، وقال عليه السلام « رُفِعَ عن أمتي الخطأ والنسيانُ وما استُكْرِهوا عليه » ولم يرد به العين لأنه يتحقق<sup>(١)</sup> مع هذه الأعذار فلو حمل عليه كان كذباً ولا إذ كمال أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان معصوماً عن ذلك ، فمرفنا بمقتضى الكلام أن المراد الحكم . ثم حمله الشافعى على الحكم في الدنيا والآخرة قولاً بالعموم في المتقضى وجعل ذلك كالمخصوص عليه ولو قال رفع عن أمتي حكم الخطأ كان ذلك عاماً ، ولهذا الأصل قال لا يقع طلاق الخاطيء والمكره ولا يفسد الصوم بالأكل مكرهاً . وقلنا لا عموم للمتقضى وحكم الآخرة وهو الإثم مراد بالإجماع وبه ترتفع الحاجة ويصير الكلام مفيداً فيبقى متمبراً في حكم الدنيا . كذلك قوله عليه الصلاة والسلام : « الأعمالُ بالنياتِ » ليس المراد عين العمل فإن ذلك متحقق بدون النية وإنما المراد الحكم ثبت ذلك بمقتضى الكلام . فقال الشافعى يعم ذلك حكم الدنيا والآخرة فيما يستدعى القصد والمزعة من الأعمال قولاً بعموم المتقضى . وقلنا المراد حكم الآخرة وهو أن ثواب العمل بحسب النية ؛ لأن ثبوته بطريق الاقتضاء ولا عموم للمتقضى . وعندى أن هذا سهو من قائله فإن المحذوف غير المتقضى لأن من عادة أهل اللسان حذف بعض الكلام للاختصار إذا كان فيما بقى منه دليل على المحذوف ، ثم ثبوت هذا المحذوف من هذا الوجه يكون لغة وثبوت المتقضى يكون شرعاً لا لغة ، وعلامة الفرق بينهما أن المتقضى تبع يصح باعتباره المتقضى إذا صار كالصرح به والمحذوف ليس يتبع بل عند التصريح به ينتقل الحكم إليه لا أن يثبت ما هو المنصوص ، ولا شك أن ما ينقل غير ما يصحح المنصوص . وبيان هذا أن في قوله أعتق عبدك عنى<sup>(٢)</sup> محذوفاً ويثبت التملك بطريق الاقتضاء ليصح المنصوص ، وفي قوله « وأسأل القرية » الأهل محذوف للاختصار

(١) وفي الهندية : متحقق .

(٢) وفي الثمانية : وبيان هذا في قوله أعتق عبدك عنى يثبت التملك

فإن فيما بقى من الكلام دليل عليه وعند التصريح بهذا المحذوف يتحول السؤال عن القرية إلى الأهل لا أن يتحقق به المنصوص . وكذلك في قوله عليه الصلاة والسلام « رفع عن أمتي الخطأ » فإن عند التصريح بالحكم يتحول الرفع إلى الحكم لا إلى ما وقع التنصيص عليه مع المحذوف<sup>(١)</sup> . وكذلك قوله عليه السلام « الأعمال بالنيات » وإنما لم يثبت العموم هنا لأن المحذوف بمنزلة المشترك في أنه يحتمل كل واحد من الأمرين على الانفراد ولا عموم للمشارك فأما أن يحمل المحذوف ثابتاً بمقتضى الكلام فلا . ويتبين من هذا أن ما كان محذوفاً ليس بطريق الاقتضاء<sup>(٢)</sup> فإنه بمنزلة الثابت لمة فإن كان بحيث يحتمل العموم يثبت فيه صفة العموم . وعلى هذا ما إذا قال لامرأته أنت طالق أو طلقتك ونوى ثلاثاً فإن على قول الشافعي تعمل نيته ؛ لأن قوله طالق يقتضى طلاقاً وذلك كالنصوص عليه فتعمل نيته الثلاث فيه قولاً بالعموم في المقتضى . وقلنا نحن إن قوله طالق نمت فرد ونمت الفرد لا يحتمل العدد والنية إنما تعمل إذا كان النوى من محتملات اللفظ ولا يمكن إعمال نية العدد باعتبار المقتضى لأنه لا عموم للمقتضى ، ولأن المقتضى لا يحمل كالصرح به في أصل الطلاق فكيف يحمل كالصرح به في عدد الطلاق ؟ وبيانه أنه إذا قال لامرأته زوري أباك أو حجي ونوى به الطلاق لم تعمل نيته ومعلوم أن ما صرح به يقتضى ذهاباً لا محالة ، ثم لم يحمل بمنزلة قوله اذهبي حتى تعمل نيته الطلاق فيه ، يقرره أن قوله طالق نمت للمرأة فإنما يعتبر فيه من المقتضى ما يكون قائماً بالموصوف والطلاق من هذا اللفظ مقتضى هو ثابت بالواصف شرعاً فإنه لا يكون صادقاً في هذا الوصف بدون طلاق يقع عليها فيجعل موقعاً ليتحقق هذا الوصف منه صدقاً ، ومثل هذا المقتضى لا يكون كالصرح به شرعاً بمنزلة الحال الذي هو قائم بالمخاطب وهو بعده عن موضع الحج وعن الزيارة فإن اقتضاء الذهاب لما كان لذلك المعنى لا لما هو قائم بالنصوص لا يحمل كالصرح به ، بخلاف قوله أنت بائن فإن ذلك نمت فرد نصاً حتى لا يسع نية المدد فيه لو نوى ثنتين ولكن البينونة تتصل بالحمل في الحال ، وهي نوعان : قاطمة للملك ، وقاطمة للحمل

(١) وفي الثمانية والمهندية : المحذف .

(٢) وفي الثمانية : ما كان محذوفاً بطريق الاختصار .

الذى هو وصف المحل ، فنية الثلاث إنما تميز أحد نوعى ما تناوله نص كلامه فأما الطلاق لا يتصل بالمحل موجباً حكمه فى الحال بل حكم انقطاع الملك به يتأخر إلى انقضاء العدة وحكم انقطاع المحل به يتأخر إلى تمام العدة وإنما يوصف المحل للحال به لانقضاء العلة<sup>(١)</sup> فيه [ موجباً للحكم فى أوانه وانقضاء العلة لا يتنوع فلم يكن النوى من محتملات لفظه أصلاً . وعلى هذا قوله طلقتهك فإن صيغة الخبر عن فعل ماض بمنزلة قوله ضربتك ، فالمصدر القائم بهذه الصيغة يكون ماضياً أيضاً فلا يسع فيه معنى العموم بوجه ، بخلاف قوله طلق نفسك فإن صيغته أمر بفعل فى المستقبل لطلب ذلك الفعل منها ، فالمصدر القائم بهذه الصيغة يكون مستقبلاً أيضاً وذلك الطلاق فيكون بمنزلة غيره من أسماء الأجناس فى احتمال العموم والخصوص فبدون النية يثبت به أخص الخصوص على احتمال الكل ، فإذا نوى الثلاث عملت نيته لأنه من محتملات كلامه ، وإذا نوى اثنتين لم تعمل لأنه لا احتمال للعدد فى صيغة كلامه ، وعلى هذا لو قال إن خرجت ونوى الخروج إلى مكان بعينه لم تعمل نيته ولو نوى السفر تعمل نيته ؛ لأن السفر نوع من أنواع الخروج وهو ثابت باعتبار صيغة كلامه ، ألا ترى أن الخروج لغير السفر بخلاف الخروج<sup>(٢)</sup> للسفر فى الحكم ، فأما المكان فليس من صيغة كلامه فى شيء وإن كان الخروج يكون إلى مكان لا محالة فلم تعمل نية التخصيص فيه لما لم يكن من مقتضى صيغة الكلام بخلاف الأول . وكذلك لو قال إن ساكنت فلاناً ونوى المساكنة فى مكان بعينه لم تعمل نيته أصلاً ، ولو نوى المساكنة فى بيت واحد تعمل نيته باعتبار أنه نوى أنهم ما يكونون من المساكنة فإن أعم ما يكون من المساكنة فى بلدة ، والمطلق من المساكنة فى عرف الناس فى دار واحدة ، وأنهم ما يكونون من المساكنة فى بيت واحد ، فهذه النية ترجع إلى بيان نوع المساكنة الثابتة بصيغة كلامه بخلاف تعيين المكان .

فإن قيل : أليس أنه لو قل لولد له أم معروفة وهو فى يده : هذا ابنى ثم جاءت أمه بعد موت المدعى فصدقته وادعت ميراثها منه بالنكاح فإنه يقضى لها بالميراث ،

(١) زيادة من العثمانية .

(٢) وفى الهنديه : يخالف الخروج .

ومعلوم أن النكاح بينهما بمقتضى دعوى النسب ثم يجعل كالتصريح به حتى يثبت النكاح صحيحاً ويجعل قائماً إلى موت الزوج فيكون لها الميراث ، فلو كان ثبوت المقتضى باعتبار الحاجة فقط لما ثبتت هذه الأحكام لانعدام الحاجة فيها ؟ قلنا : ثبوت النكاح هنا بدلالة النص لا بمقتضاه ، فإن الولد اسم مشترك إذ لا يتصور ولد فينا إلا بولد والدة ، فالتنصيب على الولد يكون تنصيماً على الوالد والوالدة دلالة بمنزلة التنصيب على الأخ يكون كالتنصيب على أخيه إذ الأخوة لا تتصور إلا بين شخصين . وقد بينا أن الثابت بدلالة النص يكون ثابتاً بمعنى النص لفة لأن يكون ثابتاً بطريق الاقتضاء مع أن اقتضاء النكاح هنا كإقتضاء الملك في قوله أعتق عبدك عني على ألف [ درهم<sup>(١)</sup> ] وبعد ما ثبت المقدم بطريق الاقتضاء يكون باقياً لا باعتبار دليل يبق بل لانعدام دليل المزيل ، فعرفنا أنه منته بينهما بالوفاة وانتهاء النكاح بالموت سبب لاستحقاق الميراث .

وبعد ما بينا هذه الحدود نقول : الثابت بمقتضى النص لا يحتمل التخصيص لأنه لا عموم له والتخصيص فيما فيه احتمال العموم ، والثابت بدلالة النص لا يحتمل التخصيص أيضاً لأن التخصيص بيان أن أصل الكلام غير متناول له وقد بينا أن الحكم الثابت بالدلالة ثابت بمعنى النص لفة ، وبعد ما كان معنى النص متناولاً له لفة لا يبقى احتمال كونه غير متناول له وإنما يحتمل إخراجه من أن يكون موجباً للحكم فيه بدليل يمتزى وذلك يكون نسخاً لا تخصيماً . وأما الثابت بإشارة النص فعند بعض مشايخنا رحمهم الله لا يحتمل الخصوص أيضاً لأن معنى العموم فيما يكون سياق الكلام لأجله ، فأما ما تقع الإشارة إليه من غير أن يكون سياق الكلام له فهو زيادة على المطلوب بالنص ومثل هذا لا يسع فيه معنى العموم حتى يكون محتملاً للتخصيص . قال رضى الله عنه : والأصح عندي أنه يحتمل ذلك ؛ لأن الثابت بالإشارة<sup>(٢)</sup> كالثابت بالمعارة من حيث إنه ثابت بصيغة الكلام ، والعموم باعتبار الصيغة ، فكما أن الثابت بمعارة النص يحتمل التخصيص فكذلك الثابت بإشارته .

---

(١) زيادة من الهندية .

(٢) وفي النهاية : بإشارة النص .

## فصل

وقد عمل قوم في النصوص بوجوه هي فاسدة عندنا . فمنها ما قال بعضهم إن التخصيص على الشيء باسم العلم يوجب التخصيص وقطع الشك بين المنصوص وغيره من جنسه في الحكم لأنه لو لم يوجب ذلك لم يظهر للتخصيص فائدة وحاشا أن يكون شيء من كلام صاحب الشرع غير مفيد ، وأيد هذا قوله صلى الله عليه وسلم « الماء من الماء » فالأنصار فهموا التخصيص من ذلك حتى استدلوا به على نفي وجوب الاغتسال بالإكسال وهم كانوا أهل اللسان . وهذا فاسد عندنا بالكتاب والسنة ؛ فإن الله تعالى قال : « منها أربعة حُرِّمَ ذلك الدين القيم فلا تظلموا فيهن أنفسكم » ولا يدل ذلك على إباحة الظلم في غير الأشهر الحرم ، وقال تعالى : « ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غداً إلا أن يشاء الله » ثم لا يدل ذلك على تخصيص الاستثناء بالنسبة دون غيره من الأوقات في المستقبل . وقال صلى الله عليه وسلم : « لا يبولن أحدكم في الماء الدائم ولا يغتسلن فيه من الجنابة »<sup>(١)</sup> ثم لا يدل ذلك على التخصيص بالجنابة دون غيرها من أسباب الاغتسال ، والأمثلة لهذا تكثر . ثم إن عنوا بقولهم إن التخصيص<sup>(٢)</sup> يدل على قطع المشاركة وهو أن الحكم يثبت بالنص في المنصوص خاصة فأحد لا يخالفهم في هذا ؛ فإن<sup>(٣)</sup> عندنا فيما هو من جنس المنصوص الحكم يثبت بعملة النص لا بعينه ، وإن عنوا أن هذا التخصيص يوجب نفي الحكم في غير المنصوص فهو باطل ؛ لأنه غير متناول له أصلاً فكيف يوجب نفيًا أو إثباتًا للحكم فيما لم يتناوله ؟ ثم سياق النص لإيجاب الحكم ونفي الحكم ضده فلا يجوز أن يكون من واجبات<sup>(٤)</sup> نص الإيجاب ؛ ولأن المذهب عند فقهاء الأمصار جواز تعليل المنصوص لتعدية الحكم بها إلى الفروع فلو كان التخصيص موجباً نفي الحكم في غير المنصوص لكان التعليل باطلاً لأنه يكون ذلك قياساً في مقابلة النص ، ومن لا يجوز

(١) وفي الثمانية : من جنابة .

(٢) وفي الهندية : إن التخصيص .

(٣) وفي الثمانية والهندية : لأن .

(٤) وفي الثمانية والهندية : من موجبات .

المعمل بالقياس فإنما لا يجوز لاحتفال فيه بين أن يكون صواباً أو خطأ لا لنص يمنع منه ، بمنزلة المعمل بخبر الفاسق فإنه لا يعمل بخبره لضعف في سنده لا لنص في خبره مانع من العمل به ، والأنصار إنما استدلوا بلام التعريف التي هي مستغفلة للجنس أو الممهود في قوله عليه الصلاة والسلام « الماء من الماء » ونحن نقول به في الحكم الثابت لعين الماء ، وفائدة التخصيص عندنا أن يتأمل المستنبطون في علة النص فيثبتون الحكم بها في غير المنصوص عليه من المواضع لينالوا به درجة المستنبطين وثوابهم وهذا لا يحصل إذا ورد النص عاماً متناولاً للجنس . ويحكي عن الثلجي رحمه الله أنه كان يقول هذا إذا لم يكن المنصوص عليه باسم العلم محصوراً بعدد نصاً نحو خبر الربا فإن كان محصوراً بعدد فذلك يدل على نفي الحكم فيما سواها ؛ لأن في إثبات الحكم فيما سواها إبطال العدد المنصوص وذلك لا يجوز فهذه الوسيلة يكون موجياً للنفي . واستدل بقوله صلى الله عليه وسلم : « خمس فواسق يُقتلن في الحِلِّ والحرم » . وبقوله « أحلت لنا ميتتان ودمان » فإن ذلك يدل على نفي الحكم فيما عدا المذكور . والصحيح أن التنصيص لا يدل على ذلك في شيء من المواضع لما بينا من المعاني . ثم ذكر العدد لبيان الحكم بالنص ثابت في العدد المذكور فقط وقد بينا أن في غير المذكور إنما يثبت الحكم بعملة النص لا بالنص فلا يوجب ذلك إبطال العدد المنصوص . ومنها ما قاله الشافعي رحمه الله إن التنصيص على وصف في المسمى لا يوجب الحكم بوجوب نفي ذلك الحكم عند عدم ذلك الوصف بمنزلة ما لو نص على نفي الحكم عند عدم الوصف . وعندنا النص موجب للحكم عند وجود ذلك الوصف ولا يوجب نفي ذلك الحكم عند انعدامه أصلاً . وبيان هذا في قوله تعالى : « من فتياتكم المؤمنات » فإن عنده إباحة نكاح الأمة [ لما كان مقيداً بصفة الإيمان بالنص أو بغير النفي بدون هذا الوصف فلا يجوز نكاح الأمة الكتابية ، وعندنا لا يوجب ذلك ولهذا جوزنا نكاح الأمة <sup>(١)</sup> ] الكتابية ، وقال تعالى : « من نسائكم اللاتي دخلتم بهن » فقال الشافعي رحمه الله : لما ورد حرمة الزينة بسبب الدخول بامرأة مقيدة بوصف وهي أن تكون من نسائه أوجب ذلك نفي الحرمة عند عدم

(١) ما بين المربعين زيادة من العثمانية .



ذلك الوصف فلا تثبت الحرمة بالزنا . وعندنا لا يوجب النص نفى الحكم عند انعدام الوصف فتثبت الحرمة بالزنا ، وفي الحديث « أن النبي صلى الله عليه وسلم فرض صدقة الفطر على كل حر وعبد من المسلمين » فعلى مذهبه أوجب هذا النص<sup>(١)</sup> نفى الحكم عند عدم الوصف فلا تجب الصدقة عن العبد الكافر . وعندنا لا يوجب ذلك ولكن النص المحتتم بهذا الوصف لا يتناول الكفار ، والنص المطلق وهو قوله : « أدوا عن كل حر وعبد » يتناولهم لأنه غير مختتم بهذا التقيد فيجب الأداء عن العبد الكافر بذلك النص ، وهو بمنزلة من يقول لغيره أعتق عبيدى ثم يقول أعتق البيض من عبيدى فلا يوجب ذلك النهى عن إعتاق غير البيض بعد ما كان ثابتاً باللفظ المطلق . واستدل الشافعى رحمه الله لإثبات مذهبه بقوله عليه السلام : « في خمس من الإبل الساعة شاة » فإن ذلك يوجب نفى الزكاة في غير الساعة فكأنه قال ولا زكاة في غير الساعة إذ لو لم يجعل كذلك فلا بد من إيجاب الزكاة في المواضع بخبر المطلق وهو قوله عليه السلام : « في خمس من الإبل شاة » وبالإجماع بيننا وبينكم لا تجب الزكاة في غير الساعة ، ولما نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ربح مالم يضمن أفهمنا ذلك بإحاطة ربح ما قد ضمن كأنه نص عليه ؛ ولأن النص لما أوجب الحكم في السعى المشتمل على أوصاف مقيداً بوصف من تلك الأوصاف صار ذلك الوصف بمنزلة الشرط لإيجاب الحكم على معنى أنه لا يثبت الحكم بالنص بعد وجود السعى مالم يوجد ذلك الوصف ، فلولا<sup>(٢)</sup> ذكر الوصف لكان الحكم ثابتاً قبل وجوده وهذا أمانة الشرط ؛ فإن قوله لامرأته أنت طالق إن دخلت الدار لا يكون موجباً وقوع الطلاق مالم تدخل ، وبدون هذا الشرط كان موجباً للطلاق قبل الدخول . وقد يكون الوصف بمنزلة<sup>(٣)</sup> الشرط حتى لو قال لها إن دخلت الدار راكبة فأنت طالق كان الركوب شرطاً وإن كان مذكوراً على سبيل الوصف لها . قال وقد ثبت من أصلى أن التقيد<sup>(٤)</sup> بالشرط يفهمنا نفى الحكم عند عدم الشرط

(١) وفي الهندية : ذلك النص .

(٢) وفي العثمانية والهندية : ولولا .

(٣) وفي العثمانية : بمعنى الشرط .

(٤) وفي العثمانية والهندية : التعليق .

فكذلك التقييد بالوصف ، وهذا بخلاف الاسم<sup>(١)</sup> فإنه مذكور للتعريف لا لتعليق الحكم به [ فأما الوصف الذى هو ذكر للحال وهو معنى يصلح أن يكون لتعليق الحكم به<sup>(٢)</sup> ] فيكون موجباً نفي الحكم عند عدمه دلالة ؛ ولأن بالاسم يثبت الحكم ابتداء كما ثبت بالعلة بخلاف الوصف الذى هو فى معنى الشرط . وسنقرر هذا الفرق فى الفصل الثانى . واستدل علماؤنا بقوله تعالى : « وبنات خالك وبنات خالاتك الإلآتى هاجرن معك » ثم التقييد بهذا الوصف لا يوجب نفي الحل فى الإلآتى لم يهاجرن معه بالاتفاق ، وقال تعالى : « ولاتأكلوها إسرافاً وبداراً أن يكبروا » ثم التقييد بهذا الوصف لا يفيد إباحة الأكل بدون هذا الوصف ، وقال تعالى : « إنما أنت مُنذِرٌ مَنْ يَخْشَاهَا » . « إنما تنذر من أتبع الذكر » وهو نذير للبشر ، فعرفنا أن التقييد بالوصف لا يفهمنا نفي المنصوص عليه عند عدم ذلك الوصف ، ثم أكثر مافيه أن الوصف المؤثر بمنزلة العلة للحكم ولا خلاف أن الحكم يثبت بالعلة إذا وجدت فإن العلة<sup>(٣)</sup> لا توجب نفي الحكم عند انعدامها فكذلك الوصف المذكور فى النص يوجب ثبوت الحكم عند وجوده ولا يوجب نفي الحكم عند عدمه ، ولهذا جعلنا الوصف المؤثر إذا كان منصوباً عليه بمنزلة العلة للحكم الثابت بالنص فقلنا صفة السوم بمنزلة العلة لإيجاب الزكاة فى خمس من الإبل ، ولهذا يضاف الزكاة إليها فيقال زكاة الساعة ، والواجبات تضاف إلى أسبابها حقيقة بمنزلة من يقول لنفيره أعتق عبدى الصالح أو طلق امرأتى البذيئة ، فإن ذكر هذا الوصف دليل على أنه هو المؤثر للحكم . وبهذا يتبين أن الوصف ليس فى معنى الشرط كما زعم ، وقوله إن دخلت راكبة إنما جعلنا الركوب شرطاً لكونه معطوفاً على الشرط فإن حكم المعطوف حكم المعطوف عليه ، فأما الوصف المقرون بالاسم يكون بمنزلة الاسم ليس فى معنى الشرط لإثبات الحكم فكذلك الوصف المقرون به . ولو كان شرطاً فعندنا تعليق الحكم بالشرط يوجب وجود الحكم

(١) أى اسم العلم ، كما فى قوله « محمد رسول الله » لا يدل على أن الرسالة لا يوجد بدون محمد صلى الله عليه وسلم هامش المئانية .

(٢) ما بين المربعين زيادة من المئانية .

(٣) وفى المئانية والمندية : وإن العلة .

عند وجود الشرط ولا يوجب النفي عند عدم الشرط بل ذلك باق على ما كان قبل التعليق على ما بينه ، وإنما لا نوجب الزكاة في الحوامل<sup>(١)</sup> باعتبار نص آخر وهو قوله عليه السلام : « لا زكاة في العوامل والحوامل » أو باعتبار أن صفة السوم صار بمنزلة العلة في حكم الزكاة على ما قررنا . وعلى هذا قال زفر رحمه الله فيمن له أمة ولدت ثلاثة أولاد في بطون مختلفة فقال : الأكبر ابني يثبت نسب الآخرين منه ؛ لأن التنصيص على الدعوة مقيداً بالأكبر لا موجب له في نفي نسب الآخرين ، وقد تبين ثبوت نسب الأكبر منه أنها كانت أم ولد له من ذلك الوقت وأم الولد فراش للمولى يثبت نسب ولدها منه بغير دعوة . وعندنا لا يثبت نسب الآخرين منه لالتقييد بالوصف فإنه لو أشار إلى الأكبر وقال هذا ابني لا يثبت نسب الآخرين منه أيضاً ، ومعلوم أن التنصيص بالاسم لا يوجب نفي الحكم في غير المسمى بذلك الاسم ولكن إنما لا يثبت نسبهما منه لأن السكوت عن البيان بعد تحقق الحاجة دليل النفي ويفترض على المرأة دعوة النسب فيها هو مخلوق من مائه ؛ لأنه كما لا يحل له أن يدعى نسب [ ما هو غير مخلوق من مائه لا يحل له أن ينفي نسب<sup>(٢)</sup> ] المخلوق من مائه ، وقبل الدعوة النسب يثبت منه على سبيل الاحتمال حتى يملك نفيه وإنما يصير مقطوعاً به على وجه لا يملك نفيه بالدعوة فكان ذلك فرضاً عليه . وإذا تقرر بهذا تحقق الحاجة إلى البيان كان سكوته عن دعوة نسب الآخرين دليل النفي لا تخصيصه<sup>(٣)</sup> الأكبر بالدعوة فلماذا لا يثبت نسبهما منه . وعلى هذا قال أبو حنيفة رحمه الله : إذا قال شهود الوارث لا نعلم له وارثاً غيره في أرض كذا إن الشهادة تقبل ؛ لأن هذه الزيادة لا توجب عليهم توارث آخر في غير ذلك الموضع ، فكأنهم سكتوا عن ذكر هذه الزيادة وقالوا لا نعلم له وارثاً غيره . وأبو يوسف وعبد الله قالوا : لا تقبل هذه الشهادة لأنها توجب ذلك ولكن لتمكن التهمة فإنه يحتمل أنهما خصا ذلك المكان للتحرز عن الكذب وعلمهما بوارث آخر له في غير ذلك المكان ولكن الشهادة ترد بالتهمة ، فأما الحكم

(١) وفي الهندية : العوامل .

(٢) ما بين المربعين زيادة من الهندية .

(٣) وفي العثمانية : تخصيص .

لا يثبت نفيًا ولا إيجابًا بالتهمة بل بالحجة المعلومة . و ابو حنيفة رحمه الله يقول : كما تحتمل هذه الزيادة ما قالوا تحتمل المبالغة في التحرز عن الكذب باعتبار أنهما تفحصا في ذلك الموضع دون سائر المواضع ، ويحتمل تحقيق المبالغة في نفي وارث آخر أى لا نعلم له وارثًا آخر في موضع كذا مع أنه مولده ومنشؤه فأحرى أن لا يكون له وارث آخر في موضع آخر ، وبمثل هذا المحتمل لا تتمكن التهمة ولا يمنع العمل بشهادتهما .

ومنها أن الحكم متى تعلق بشرط بالنص فعند الشافعي رحمه الله ذلك النص يوجب انعدام الحكم عند انعدام الشرط كما يوجب وجود الحكم عند وجود الشرط ، وعندنا لا يوجب النص ذلك بل يوجب ثبوت الحكم عند وجود الشرط فأما انعدام الحكم عند عدم الشرط فهو باق على ما كان قبل التعليق . وبيان هذا في قوله تعالى : « ومن لم يستطع منكم طَوْلًا أن ينكح المحصنات المؤمنات » الآية ، فإن النص لما ورد بحل نكاح الأمة معلقًا بشرط عدم طَوْل الحرة جعل الشافعي ذلك كالتنصيص على حرمة نكاح الأمة عند وجود طَوْل الحرة . وعندنا النص لا يوجب ذلك ولكن الحكم بعد هذا النص عند وجود طَوْل الحرة على ما كان عليه أن لو لم يرد هذا النص ، وقال تعالى : « ويدراً عنها العذاب أن تشهد أربع شهادات بالله » قال الشافعي لما تعلق بالنص درء العذاب عنها بشرط أن تأتي بكلمات اللعان كان ذلك تنصيصاً على إقامة الحد عليها إذا لم تأت بكلمات اللعان . وعندنا لا يوجب ذلك حتى لا يقام عليها الحد وإن امتنعت من كلمات اللعان . وجه قول الشافعي أن التعليق بالشرط يؤثر في الحكم دون السبب على اعتبار أنه لولا التعليق لكان الحكم ثابتاً فإن قوله لعبد أنت حر موجب عتقه في الحال لولا قوله إن دخلت الدار فبالتعليق يتأخر زول العتق ولا ينعدم أصل السبب . وبهذا تبين أن التعليق كما يوجب الحكم عند وجود الشرط يوجب نفي الحكم قبل وجود الشرط ، بمنزلة التأجيل وبمنزلة خيار الشرط<sup>(١)</sup> في البيع فإنه يدخل على الحكم دون السبب حتى يتأخر الحكم إلى سقوط الخيار مع قيام السبب ، وهو نظير التعليق الحسي ؛ فإن تعليق القنديل بحبل من

(١) وفي النهاية والتهذيب : شرط الخيار .

سماء البيت يمنع وصوله إلى موضع من الأرض لولا التعليق ولا يعدم أصله ؛ وبهذا فارق الشرط العلة فإن الحكم يثبت ابتداء بوجود العلة فلا يكون انعدام الحكم قبل وجود العلة مضاعفاً إلى العلة باعتبار أنها نفت الحكم قبل وجودها بل انعدم لانعدام سببه ، فأما الشرط فمغير للحكم بعد وجود سببه فكان مانعاً من ثبوت الحكم قبل وجوده كما كان مثبتاً وجود الحكم عند وجوده ؛ وعلى هذا الأصل لم يجوز تعليق الطلاق والعناق بالملك ؛ لأن تأثير الشروط في منع حكم لولاه كان موجوداً بسببه ، ولولا التعليق هنا كان لنفاً ، وشرط قيام الملك في المحل عند التعليق لأن السبب لا يتحقق بدون الملك ، وتأثير الشرط في تأخير الحكم إلى وجوده بعد تقرر السبب بمنزلة الأجل ، فيشترط قيام الملك في المحل عند التعليق ليتقرر السبب ثم يتأخر الحكم إلى وجود الشرط بالتعليق ؛ ولهذا لم يجوز نكاح الأمة لمن قدر على نكاح الحرة ؛ لأن الحل معلق بشرط عدم طول الحرة بالنص وذلك يوجب نفى الحكم عند وجود طول الحرة كما يوجب إثباته عند عدم طول الحرة . هذا هو المفهوم من الكلام فإن من يقول لغيره إن دخل عبدى الدار فأعتقه يفهم منه ولا تمتعه إن لم يدخل الدار ، والعمل بالنصوص واجب بمنظومها ومفهومها ، ولهذا جوز تعجيل الكفارة بعد اليمين قبل الحنث ؛ لأن السبب هو اليمين ولهذا تضاف الكفارة إليها ، والأصل أن الواجبات تضاف إلى أسبابها ، فأما الحنث شرط يتعلق وجوب الأداء به ، ويتضح هذا فيما إذا قال إن فعلت كذا فعلت كفارة يمين ، والتعليق بالشرط بمنزلة التأجيل عنده فلا يمنع جواز التمتع قبله بمنزلة الدين المؤجل إلا أن هذا في المال دون البدنى ؛ لأن تأثير التعليق بالشرط في تأخير وجوب الأداء في الحقوق المالية الوجوب ينفصل عن الأداء من حيث إن الواجب قبل الأداء مال معلوم كما في حقوق المباد ، فأما في البدنى الواجب فعل يتأدى به فلا يتحقق انفصاله عن الأداء ، وبالتعليق بالشرط يتأخر وجوب الأداء فيتأخر تقرر السبب أيضاً ضرورة ؛ لأن أحدها لا ينفصل عن الآخر . ونظيره من حقوق المباد الشراء مع الاستئجار ؛ فإن بشراء المين يثبت الملك ويتم السبب قبل فعل التسليم ، وبالأستئجار لا يثبت الملك في المنفعة قبل الاستيفاء لأنها لا تبقى وقتين ، ولا يتصور تسليمها بعد وجودها بل يقترن التسليم بالوجود ، فإما تصير موقوداً عليها مملوكاً بالمقد عند الاستيفاء

فكذلك في حقوق الله تعالى يفصل بين المالى والبدنى من هذا الوجه ؛ ألا ترى أن من قال لله على أن أتصدق بدرهم رأس الشهر فتصدق به في الحال جاز لهذا المعنى . ودليلنا على أن التعليق بالشرط لا يوجب نفى الحكم قبله من الكتاب قوله تعالى : « فإذا أحصين فإن أتين بفاحشة » الآية ، ولا خلاف أنه يلزمها الحد المذكور جزاء على الفاحشة وإن لم تحصن ، وقال تعالى « فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيراً » وحكم الكتابة لا ينتفى قبل هذا الشرط . ثم حقيقة الكلام تبتنى على معرفة عمل الشرط فنقول : التعليق بالشرط تصرف في أصل العلة لافي حكمها من حيث إنه يتبين بالتعليق أن المذكور ليس بسبب قبل وجود الشرط ولكن بمرض أن يصير سبباً عند وجوده ، فأوان وجود الحكم ابتداء حال وجود الشرط بمنزلة ما ذكره الخصم كما في العلة إلا أن فرق ما بينهما أن الحكم يوجد عند وجود الشرط ابتداء ولكنه يضاف إلى العلة ثبوتاً به وإلى الشرط وجوداً عنده ، فكما أن قبل وجود العلة انعدام الحكم أصل غير مضاف إلى العلة فكذلك قبل وجود الشرط . وبيان هذا الكلام من وجهين : أحدهما أن السبب هو الإيقاع والمعلق بالشرط يمين وهي غير الإيقاع وينتقض اليمين إذا صار إيقاعاً بوجود الشرط ، والثاني أن صحة الإيجاب باعتبار ركنه وعمله ؛ ألا ترى أن شرط البيع كما لا يكون سبباً لانعدام تمام الركن فكذلك بيع الحر لا يكون سبباً لأنه غير مضاف إلى عمله ، فكذلك في الطلاق والعتاق شرط الكلام الذى هو إيجاب [ كما لا يكون سبباً فالكلام الذى هو إيجاب <sup>(١)</sup> ] مالم يتصل بالمحل لا يكون سبباً ، والتعليق بالشرط يمنع وصوله إلى المحل بالاتفاق ولكنه بمرض أن يتصل بالمحل إذا وجد الشرط كما أن شرط البيع بمرض أن يصير سبباً إذا وجد الشرط الثانى . وكذلك شرط النصاب ليس بسبب للزكاة بمنزلة النصاب الكامل في ملك من ليس بأهل لوجوب الزكاة عليه وهو الكافر ولكن بمرض أن يصير سبباً . ونظيره من الحسيات الرمى فإن نفسه ليس بقتل ولكنه بمرض أن يصير قتلاً إذا اتصل بالمحل ، وإذا كان هناك مجتنع وصوله إلى المحل فأحد لا يقول بأن المجن مانع لما هو قتل ولكن لما كان يصير قتلاً لو اتصل بالمحل عند

عدم المجن فكذلك التعليق بالشرط في الحكيات . وبهذا تبين أنه وهم حيث جعل التعليق كالتأجيل فإن التأجيل لا يمنع وصول السبب بالمحل لأن سبب وجوب التسليم في الدين والمين جميعاً العقد ، ومحل الدين الذمة ، والتأجيل لا يمنع ثبوت الدين في الذمة ولا ثبوت الملك في المبيع وإنما يؤخر المطالبة وهو محتمل السقوط فيسقط الأجل بالتعجيل ويتحقق أداء الواجب ، وهنا التعليق يمنع الوصول إلى المحل وقبل الوصول [ إلى المحل <sup>(١)</sup> ] لا يتم السبب ولا يتصور أداء الواجب قبل تمام السبب ؛ ولهذا لم يجوز التكفير قبل الحث لأن أدنى درجات السبب أن يكون طريقاً إلى الحكم واليمين مانع من الحث الذي تعلق به وجوب الكفارة على ما قرره ؛ فإنها موجبة للبر والبر يفوت بالحث وفي الحث نقض اليمين ، كما قال تعالى : « ولا تنقضوا الأيمان بعد توكيدها » ويستحيل أن يقال في شيء إنه سبب لحكم لا يثبت ذلك الحكم إلا بعد انتقاضه ، ففرغنا أنه بمرض أن يصير سبباً عند وجود الشرط ، فلهذا كان مضافاً إليه وقبل أن يصير سبباً لا يتحقق الأداء ، وفرقه بين المالى والبدنى باطل ؛ فإن بعد تمام السبب الأداء جائز في البدنى والمالى جميعاً وإن تأخر وجوب الأداء كالسافر إذا صام في شهر رمضان ، وهذا لأن الواجب لله على العبد فعل هو عبادة ، فأما المال ومنافع البدن فإنه يتأدى الواجب بهما فكما أن في البدن مع تعلق وجوب الأداء بالشرط لا يكون السبب تاماً فكذلك في المالى ، بخلاف حقوق العباد فإن الواجب للعباد مال <sup>(٢)</sup> لا فعل لأن المقصود ما ينتفع منه العبد أو يندفع عنه الخسران به وذلك بالمال دون الفعل ، ولهذا إذا ظفر بجنس حقه فاستوفى تم الاستيفاء وإن لم يوجد فعل هو أداء ممن عليه . فأما حقوق الله تعالى واجبة بطريق العبادة ونفس المال ليس بعبادة إنما العبادة اسم لعمل يباشره العبد بخلاف هوى النفس لا بتفاء مرضاة الله تعالى وفي هذا المالى والبدنى سواء ، وهذا التعليق لا يشبه بتعليق القنديل بالحبل لأن القنديل كان موجوداً بذاته قبل التعليق ، ففرغنا أن عمل التعليق في تفرغ المكان الذى كان مشغولاً به من الأرض قبل التعليق ، وهنا قبل التعليق ما كان الحكم موجوداً فكان تأثير التعليق في تأخير السببية للحكم إلى وجود

(١) ما بين المربعين زيادة من الهندية .

(٢) وفي الهندية : للعبد مال .

الشرط ، ولهذا جوزنا تعليق الطلاق والإعتاق<sup>(١)</sup> بالملك لأن المتعلق قبل وجود الشرط يمين ومحل الالتزام<sup>(٢)</sup> باليمين الذمة فأما الملك في المحل إنما يشترط لإيجاب الطلاق والإعتاق<sup>(٣)</sup> ، وهذا الكلام للحال ليس بإيجاب ولكنه بمرض أن يصير إيجاباً ، فإن تيقنا بوجود الملك في المحل حين يصير إيجاباً بوصوله إلى المحل صححنا التعليق باعتباره ، وإن لم نتيقن بذلك بأن كان الشرط مما لا أثر له في إثبات الملك في المحل شرطنا الملك في الحال ليصير كلامه إيجاباً عند وجود الشرط باعتبار الظاهر وهو أن ما علم ثبوته فالأصل بقاؤه ولكن بهذا الظاهر دون الملك الذي يتيقن به عند وجود الشرط فصحة التعليق باعتبار ذلك النوع دليل على صحة التعليق باعتبار هذا الملك بطريق أولى<sup>(٤)</sup> ، وليس التعليق كاشتراط الخيار في البيع فإن ذلك لا يدخل على أصل السبب لأن البيع لا يحتمل الخطر ، وفي جملة متعلقاً بشرط لا ندري أن يكون أولاً يكون<sup>(٥)</sup> حظر تام ؛ ولهذا كان القياس أن لا يجوز البيع مع خيار الشرط ولكن السنة جوزت ذلك لحاجة الناس باعتبار أن الخيار دخل<sup>(٦)</sup> على الحكم دون السبب فإن الحكم يحتمل التأخير عن السبب فجعل الحكم متعلقاً بشرط إسقاط الخيار مع ثبوت السبب لأن السبب محتمل للفسخ فيما هو المقصود وهو دفع الضرر يحصل بهذا الطريق وهو أقل غرراً ، فأما الطلاق والعتاق فأصل السبب فيهما يحتمل التعليق بالشرط فإذا وجد التعليق نصاً يثبت الخطر الكامل فيهما بأن تعلق صيرورتهما سبباً بوجود الشرط . والدليل على الفرق من جهة الحكم أنه لو حلف أن لا يبيع فباع بشرط الخيار حنث في يمينه . ولو حلف أن لا يطلق امرأته فطلق طلاقها بالشرط لم يحنث ما لم يوجد الشرط ، وعلى هذا جوزنا نكاح الأمة لمن له طول الحرية لأن التعليق بالشرط لا يوجب نفى الحكم قبله فيجعل الحل ثابتاً قبل وجود هذا الشرط بالآيات الموجبة لحل الإناث للذكور . وهكذا نقول في قوله إن دخل عبدي الدار

(١) وفي الثمانية : والعتاق .

(٢) وفي الهندية : الالتزام .

(٣) وفي الثمانية والهندية : العتاق .

(٤) وفي الثمانية والهندية : بالطريق الأولى .

(٥) وفي الثمانية والهندية : أيكون أو لا يكون .

(٦) وفي الثمانية والهندية : جمل .



فأعتقه فإن ذلك لا يوجب نفي الحكم قبله حتى إنه لو كان قال أولاً أعتق عبدى ثم قال أعتقه إن دخل الدار جاز له أن يعتقه قبل الدخول بالأمر الأول ولا يجعل هذا الثانى نهياً عن الأول .

[فإن قيل : لا خلاف أن الحكم المتعلق بالشرط يثبت عند وجود الشرط ، وإذا كان الحكم ثابتاً هنا قبل وجود الشرط فكيف يتصور ثبوته عند وجود الشرط إذ لا يجوز أن يكون الحكم الواحد ثابتاً في الحال ومتعلقاً بشرط منتظر ؟ قلنا : حل الوطء ليس بثابت قبل النكاح ولكنه متعلق بشرط النكاح في الآيات التي ليس فيها هذا الشرط الزائد ومتعلق بها وبهذا الشرط في هذه الآية ، وإنما يتحقق ما ادعى من التضاد فيما هو موجود فأما فيما هو متعلق فلا ؛ لأنه يجوز أن يكون الحكم متعلقاً بشرط وذلك الحكم بعينه متعلقاً بشرط آخر قبله أو بعده ؛ ألا ترى أن من قال لعبد إذا جاء يوم الخميس فأنت حر ثم قال إذا جاء يوم الجمعة فأنت حر كان الثاني صحيحاً وإن كان مجيء يوم الجمعة لا يكون إلا بعد مجيء يوم الخميس حتى لو أخرجه من ملكه فجاء يوم الخميس ثم أعاده إلى ملكه فجاء يوم الجمعة يمتق باعتبار التعليق الثانى<sup>(١)</sup> ] .

فإن قيل : مع هذا لا يجوز أن يكون الشيء الواحد كمال الشرط لإثبات حكم وهو بعض الشرط لإثبات ذلك الحكم أيضاً ، وما قلتم يؤدي إلى هذا فإن عقد النكاح كمال الشرط في سائر الآيات سوى قوله تعالى : « ومن لم يستطع منكم طَوْلاً » وهو بعض الشرط في هذه الآية إذا قلتم بأن الحكم يثبت ابتداء عند وجود هذا الشرط . قلنا : إنما لا يجوز هذا بنص واحد فأما بنصين فهو جاز ، ألا ترى أنه لو قال لعبد أنت حر إن أكلت ثم قال أنت حر إن أكلت وشربت صح كل واحد منهما ويكون الأكل كمال الشرط بالتعليق الأول وبعض الشرط في التعليق الثانى حتى لو باعه فأكل في غير ملكه ثم اشتراه فشرب فإنه يمتق لتمام الشرط في التعليق الثانى وهو في ملكه . وعلى هذا الأصل قال زفر رحمه الله : إن التعليق لا يبطل بفوات المحل ، حتى لو قال لامرأته إن دخلت الدار فأنت طالق ثلاثاً ثم طلقها ثلاثاً لم يبطل التعليق ،

(١) ما بين المربعين زيادة من العناية والمهندبة .

ولو قال لأمنه إن دخلت الدار فأنت حرة ثم أعتقها لم يبطل التعليق حتى إذا ارتدت ولحق بدار الحرب فسيبت وملكها ثم دخلت الدار عتقت ، قال : لأن التعليق بالشرط يمنع الوصول إلى المحل والمتعلق بالشرط لا يكون طلاقاً ولا سبباً للطلاق قبل وجود الشرط ، واشتراط المحلية لتمام السبب وثبوت الحكم عند الوصول إليه بمنزلة اشتراط الملك فكما لا يبطل التعليق بعد صحته بانعدام الملك في المحل بأن باع العبد أو أبان المرأة وانقضت عدتها فكذلك لا يبطل بانعدام المحلية ، وهذا لأن توهم المحلية عند وجود الشرط قائم كتوهم الملك ، وإذا كان يصح ابتداء التعليق باعتبار توهم الملك عند وجود الشرط في هذه الميكن لأن الملك الموجود عند التعليق متوهم البقاء عند وجود الشرط لا متيقن البقاء فلأن يبقى التعليق صحيحاً باعتبار هذا التوهم كان أولى ؛ ألا ترى أن التعليق بالملك يبقى باعتبار هذا المعنى حتى إذا قال لأجنبية كلما تزوجتك فأنت طالق ثلاثاً فتزوجها وطلقت<sup>(١)</sup> ثلاثاً ثم تزوجها ثانياً بعد زوج تطلق أيضاً . ولكننا نقول بانعدام المحل يبطل التعليق ؛ لأن صحة التعليق باعتبار المحلوف به وهو ما يصير طلاقاً عند وجود الشرط ولا تصور لذلك بدون المحل وبالتطبيقات الثلاث تحقق فوات المحل ، لأن الحكم الأصلي للطلاق زوال صفة المحل عن المحل ولا تصور لذلك بعد حرمة المحل بالتطبيقات الثلاث ، فلانعدام المحلوف به من هذا الوجه يبطل التعليق لأن المتعلق بالشرط تطبيقات ذلك الملك . وتحقيق هذا أنه لا بد لصحة التعليق من المحل [أيضاً<sup>(٢)</sup>] حتى لا يصح التعليق بالمتق مضافاً إلى البهيمة ، إلا أن قيام الملك في المحل لا يشترط لأن التعليق بالشرط ليس هو الطلاق المملوك ، وإذا كانت صحة التعليق تستدعي المحل لم يبق صحيحاً بعد فوات المحل لأن فيما يرجع إلى المحل البقاء بمنزلة الابتداء وتوهم المحلية على الوجه الذي قال لا يعتبر لصحة التعليق في الابتداء فإنه لو قال لأجنبية إن دخلت الدار فأنت طالق أو قال ذلك للمطلقة ثلاثاً لم يصح التعليق وإن كان يتوهم الملك والمحلية عند وجود الشرط فإذا لم يعتبر ذلك لصحة التعليق في الابتداء ؛ لا يعتبر لبقائه صحيحاً ، بخلاف ما إذا صرح بالإضافة إلى الملك ، فإن اعتبار ذلك التعليق بالتيقن بالملك والمحلية عند

(١) وفي الهندية : تطلق ثم تزوجها .

(٢) زيادة من الهندية والعثمانية .

وجود الشرط . يوضحه أن التعلق وإن لم تكن التطبيقات المملوكة له ولكن في التعليق شبهة ذلك على معنى أنه ما صح إلا باعتباره ، بمنزلة النصب فإن موجب ردالمين ولكن فيه شبهة وجوب ضمان القيمة به ، وقد اعتبرنا الشبهة حتى أثبتنا الملك عند تقرر الضمان من وقت النصب ، فهنا أيضاً لا بد من اعتبار هذه الشبهة ، وبعد ما أوقع الفلاح قد ذهب التطبيقات المملوكة كلها فهذا لا يبقى التعليق .

ومن هذه الجملة ما قال الشافعي رحمه الله : إز المطلق محمول على المقيد سواء كان في حادثة واحدة أو في حادثتين ؛ لأن الشيء الواحد لا يجوز أن يكون مطلقاً ومقيداً ، والمطلق ساكت والمقيد ناطق فكان هو أولى بأن يحمل أصلاً ويبنى المطلق عليه فيثبت الحكم مقيداً بهما كما في نصوص الزكاة ، فإن المطلق عن صفة السوم محمول على المقيد بصفة السوم في حكم الزكاة بالاتفاق . وكذلك نصوص الشهادة ، فإن المطلق عن صفة العدالة محمول على المقيد بها في اشتراط العدالة في الشهادات كلها ، وكذلك نصوص الهدايا فإن المطلق عن التبليغ وهو هدى التمة والقران محمول على المقيد بالتبليغ وهو جزاء الصيد ، يعني قوله : « هَدِيَا بِالْعِ كُفَّة » حتى يجب التبليغ في الهدايا كلها . وكذلك إذا كان في حادثتين لأن التقييد بالوصف بمنزلة التعليق بالشرط على ما قررنا ، وكما أوجب نفي الحكم فيه قبل وجود الشرط أوجب في نظيره استدلالاً به ؛ ولهذا شرط الإيمان في الرقبة في كفارة اليمين والظهار استدلالاً بكفارة القتل ؛ لأن الكل كفارة بالتحريم فيكون بعضها نظير بعض ، بمنزلة الطهارة فإن تقييد الأيدي بالمرافق في الوضوء جمل تقييداً في نظيره وهو التيمم لأن كل واحد منهما طهارة ، وهذا بخلاف مقادير الكفارات والعبادات من الصلوات وغيرها لأن ثبوتها بالنصوص باسم العلم لا بالصفة التي تجرى مجرى الشرط ، وقد بينا أن اسم العلم لا يوجب نفي الحكم قبل وجوده في المسمى به فكيف يوجب ذلك في غيره ؟ ولا يلزمنا على هذا التابع في صوم كفارة اليمين فإن لا أوجبه استدلالاً بالمقيد بالتابع في صوم الظهار والقتل لأن هذا المطلق يمارض فيه نظائره من النصوص ، فنهأ مقيد بصفة التابع ومنها مقيد بصفة التفرق يعني صوم التمة ، قال تعالى : « وسبعة إذا رجعتم » حتى لو لم يفرق الصوم فيها لم يميز فلا يكون حملها على أحدها بأولى من الآخر ولأجل هذا التمارض أثبتنا فيها حكم الإطلاق . ثم هذا يلزمكم فإنكم أثبتتم صفة التابع

في صوم كفارة اليمين اعتباراً بالصوم المقيد بالتتابع في باب الكفارات فذلك يلزمكم اشتراط صفة الإيمان في الرقبة في كفارة اليمين اعتباراً بنظيرها في كفارة القتل . وعندنا هذا أبعد من الأول لأن العلة واحدة هناك والحكم مختلف ، وهنا الحكم والعلة جميعاً مختلف فكيف يمكن تعرف حكم من حكم آخر أو تعرف<sup>(١)</sup> علة من علة أخرى ؟ ثم الدليل لنا من الكتاب قوله تعالى « لا تسألوا عن أشياء إن تبدلكم تسؤمكم » وفي الرجوع إلى المقيد ليعرف منه حكم المطلق إقدام على هذا المنهى عنه لما فيه من ترك الإيهام فيما أبهم الله تعالى ، وإليه أشار ابن عباس رضى الله عنهما قال : أبهموا ما أبهم الله واتبعوا ما بين . وقال عمر رضى الله عنه : أم المرأة مبهمه فأبهموها . وإنا أراد قوله : « وأمهات نسائكم » فإن حرمتها مطلقة وحرمة الربيبة مقيدة بقوله تعالى : « من نسائكم اللاتي دخلتم بهن » وهذا غير مذكور على وجه الشرط بل على وجه الزيادة في تعريف النساء فإن النساء المذكورة في قوله « وأمهات نسائكم » معرّف بالإضافة إلينا ، وفي قوله تعالى : « من نسائكم اللاتي دخلتم بهن » زيادة تعريف أيضاً ، بمنزلة قول الرجل عبد امرأتى وعبد امرأتى البيضاء فلا يكون ذلك في معنى الشرط حتى يكون دليلاً على نفي الحكم قبل وجوده كما توهمه الخصم . وكذلك في كفارة القتل ذكر صفة الإيمان في الرقبة لتعريف الرقبة المشروعة كفارة لا على وجه الشرط . وإنا لا يجوز الكافر لأنها غير مشروعة لا لانعدام شرط الجواز فيما هو مشروع كما لا تجزى إراقة الدماء وتحرير نصف الرقبة ؛ لأن الكفارة ما عرفت إلا شرعاً فما ليس بمشروع لا يحصل به التكفير ، وفي الموضع الذي هو مشروع يحصل به التكفير ، ولا شك أن انعدام كونه مشروعاً في موضع لا يوجب نفي كونه مشروعاً في موضع آخر ، ولو كان موجبا لذلك لم يجز العمل به مع النص المطلق الذي هو دليل كونه مشروعاً . وبهذا تبين أن فيما ذهب إليه قولاً بتناقض الأدلة الشرعية أو ترك العمل ببعضها . ثم للمطلق حكم وهو الإطلاق ، فإن للإطلاق معنى معلوماً وله حكم معلوم والمقيد كذلك ، فكما لا يجوز حمل المقيد على المطلق لإثبات حكم الإطلاق فيه لا يجوز حمل المطلق على المقيد لإثبات حكم التقيد فيه ، ولئن سلمنا

---

(١) وفي الثانية وتعرف .

أن القيد المذكور بمنزلة الشرط وأنه يوجب نفى الحكم قبله فيه فلا يوجب ذلك في غيره ما لم تثبت المائلة [ بينهما ولا مائلة ]<sup>(١)</sup> في المعنى بين أم المرأة وابنتها ؛ لأن أم المرأة تبرز إلى زوج ابنتها قبل الزفاف عادة ، والريبة<sup>(٢)</sup> تمنع من ذلك بعد الزفاف فضلاً عما قبله . وكذلك لا مائلة بين سبب كفارة القتل وبين سائر أسباب الكفارة فإن القتل بنير حق لا يكون في معنى الجناية كالظهار أو اليمين ، ولا مائلة في الحكم أيضاً ؛ فالرقبة عين في كفارة القتل ولا مدخل للإطعام فيها ، والصوم مقدر بشهرين متتابعين ، وفي الظهار للإطعام مدخل عند المجز عن الصوم ، وفي اليمين يتخير بين ثلاثة أشياء ويكفى إطعام عشرة مساكين ، وعند المجز يتأدى بصوم ثلاثة أيام ، فع انعدام المائلة في السبب والحكم كيف يجعل ما يدل على نفى الحكم في كفارة القتل دليلاً على النفي في كفارة اليمين والظهار ، وإذا كان هو لا يمتد الصوم في كفارة اليمين بالصوم في سائر الكفارات في صفة التتابع لانعدام المائلة فكيف يستقيم منه اعتبار الرقبة في كفارة اليمين بالرقبة في كفارة القتل ؟ وما ذكره من المنذر باطل ؛ فالطلاق في كفارة إنما يحمل على القيد في الكفارة أيضاً وليس في صوم الكفارة مقيد بالتفرق ؛ فإن صوم التمتع ليس بكفارة بل هو نسك بمنزلة إراقة الدم التي كان الصوم خلفاً عنه ، ثم هو غير مقيد بالتفرق فإنه وإن فرقه قبل الرجوع لا يجوز ولكنه مضاف إلى وقت يحرف إذا ، كما قال تعالى : « وسبعة إذا رجعت » والمضاف إلى وقت لا يجوز قبل ذلك الوقت كصوم رمضان قبل شهود الشهر وصلاة الظهر قبل زوال الشمس . وعندنا شرط التتابع فيه ليس بحمل المطلق على القيد بل بقراءة ابن مسعود رضي الله عنه « فصيام ثلاثة أيام متتابعات » وقراءته لا تكون دون خبر يرويه ، وقد كان مشهور إلى عهد أبي حنيفة رحمه الله ، وبالنسبة للمشهور ثبت الزيادة على النص على ما نبينه .

فإن قيل : لماذا لم يجعلوا قراءته كنص آخر ثم علمت بهما جميعاً كما فعلتم في صدقة الفطر حيث أوجبتم الصدقة عن العبد الكافر بالنص المطلق ، وعن العبد المسلم بالنص المقيد ؟ قلنا : لأن الحكم هنا واحد وهو تأدى الكفارة بالصوم فبعدمه صار مقيداً

(١) زيادة من الهندية .

(٢) وفي الثمانية والهندية : والابنة .

بنص لا يبق ذلك الحكم بعينه مطلقاً . فأما في صدقة الفطر النصان في بيان السبب دون الحكم وأحد السببين لا ينفي السبب الآخر فيجوز أن يكون ملك العبد المطلق سبباً أرجوب صدقة الفطر بأحد النصين وملك العبد المسلم سبباً بالنص الآخر . وعلى هذا قال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله يجوز التيمم بكل ما هو من جنس الأرض باعتبار النص المطلق وهو قوله عليه السلام : « جُعِلَتْ لِي الْأَرْضُ مَسْجِداً وَطَهُوراً » وبالتراب باعتبار النص المقيّد وهو قوله عليه السلام « الترابُ طهورُ المسلم » لأن محل مختلف وإن كان الحكم واحداً فيستقيم إثبات المحلية باعتبار كل نص في شيء آخر ، فأما التيمم إلى المرافق فلم نشترطه بحمل المطلق على المقيّد ؛ إذ لو جاز ذلك لكان الأولى إثبات التيمم في الرأس والرجل اعتباراً بالوضوء ، وإنما عرفنا ذلك بنص فيه وهو حديث الأسلم « أن النبي صلى الله عليه وسلم علمه التيمم ضربتين ضربة للوجه وضربة للذراعين<sup>(١)</sup> إلى المرفقين » وهو مشهور ثبت بمثله التقيّد ، فإذا صار مقيداً لا يبق ذلك الحكم بعينه مطلقاً . فأما صفة الساعة في الزكاة فهو ثابت بالنص المقيّد وإنما لا نوجب الزكاة في غير الساعة لنص موجب للنفي وهو قوله عليه السلام « لا زكاة في المواسل » لا باعتبار حمل المطلق على المقيّد . واشتراط العدالة في الشهادات باعتبار وجوب التوقف [ وهو قوله تعالى : « إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا » أي توقفوا<sup>(٢)</sup> ] في خبر الفاسق بالنص ، وباعتبار قوله تعالى : « يَمَن تَرْضَوْنَ مِنَ الشّهداء » والفاسق لا يكون مرضياً ، لا بحمل المطلق على المقيّد . واشتراط التبليغ في الهدايا باعتبار النص الوارد فيه وهو أن الله تعالى بعد ذكر الهدايا قال : « ثُمَّ مَحِلُّهَا إِلَى الْبَيْتِ الْمَتِينِ » أو بمقتضى اسم الهدى فإنه اسم لما يهدى إلى موضع . وب مجرد اسم الكفارة لا تثبت المماثلة بين واجبات متفاوتة في أنفسها ليتعرف<sup>(٣)</sup> حكم بعضها من بعض ، كما لا تثبت المماثلة بين الصلوات في مقدار الركعات والشرائط نحو الخطبة والجماعة في صلاة الجمعة حتى يعتبر بعضها ببعض وإن جمعها اسم الصلاة . وصار حاصل الكلام أن النفي ضد الإثبات ؛ فالنص الموجب لإثبات حكم لا يوجب ضد ذلك الحكم بعبارة

(١) وفي الثمانية : لا يدين .

(٢) ما بين المربعين زيادة من الهندية

(٣) وفي الثمانية : ليعرف .

حولا بإشارته ولا بدلالته ولا بمقتضاه ؛ لأنه ليس من جملة مالا يستغنى عنه حتى يكون مقتضيا إياه ، فإثبات النفي به بعد هذا لا يكون إلا إثبات الحكم بلا دليل والاحتجاج بلا حجة وذلك باطل على ما ثبتته<sup>(١)</sup> في بابه إن شاء الله تعالى . ونحن إذا قلنا يثبت بالمطلق حكم الإطلاق وبالتقييد حكم التقييد فقد عملنا بكل دليل بحسب الإمكان ، والتفاوت بين العمل بالدليل وبين العمل بلا دليل لا يخفى على كل متأمل .

ومن هذا الجنس ما قاله الشافعي رحمه الله : إن الأمر بالشئ يقتضى النهى عن ضده ، والنهى عن الشئ يكون أمراً بضده ، وقد بينا فساد هذا الكلام فيما سبق .

ومن هذه الجملة قول بعض العلماء : إن العام يختص بسببه ، وعندنا هذا على أربعة أوجه :

أحدها : أن يكون السبب منقولاً مع الحكم نحو ما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم سها فسجد ، وأن ماعزاً زنى فرجم ، ونحو قوله تعالى : « إذا تداینتم بدین إلى أجل مسمى فاکتبیوه » وهذا يوجب تخصيص الحكم بالسبب النقول لأنه لما نقل معه فذلك تنصيص على أنه بمنزلة العلة للحكم المنصوص ، وكما لا يثبت الحكم بدون علية لا يبقى بدون العلة مضافاً إليها بل البقاء بدونها يكون مضافاً إلى علة أخرى .

والثاني : أن لا يكون السبب منقولاً ولكن المذكور مما لا يستقل بنفسه ولا يكون مفهوماً بدون السبب المعلوم به ، فهذا يتقيد به أيضاً نحو قول الرجل أليس لي عندك كذا<sup>(٢)</sup> فيقول بلى ، أو يقول أكان من الأمر كذا فيقول نعم أو أجل . فهذه الألفاظ لا تستقل بنفسها مفهومه المعنى فتتقيد بالسؤال المذكور الذي كان سبباً لهذا الجواب حتى جعل إقراراً بذلك ، وباعتبار أصل اللغة بلى موضوع للجواب عن صيغة نفى فيه معنى الاستفهام ، كما قال تعالى : « أأستبرأ بربکم ؟ قالوا : بلى » ونعم جواب لما هو محض الاستفهام ، قال تعالى : « فهل وجدتم ما وعد ربکم حقاً ؟ قالوا : نعم » وأجل تصلح لهما . وقد تستعمل بلى ونعم في جواب ما ليس باستفهام على أن يقدر فيه معنى الاستفهام ، أو يكون مستعاراً عنه . هذا مذهب أهل اللغة .

(١) وفي المأينة والهندية : ما نيينه .

(٢) وفي هامش الأحمدية : نحو قولك للرجل أليس لي عليك كذا ، وفي الأحمدية نحو قول الرجل أليس لك عندى كذا ، وما أثبتناه فهو من الهندية .

فأما محمد رحمه الله فقد ذكر في كتاب الإقرار مسائل بناها على هذه الكلمات من غير استفهام في السؤال أو احتمال استفهام وجعلها إقراراً صحيحاً بطريق الجواب ، وكأنه ترك اعتبار حقيقة اللفظ فيها لعرف الاستعمال .

والثالث : أن يكون مستقلاً بنفسه مفهوم المعنى ولكنه خرج جواباً للسؤال وهو غير زائد على مقدار الجواب ، فهذا<sup>(١)</sup> يتقيد بما سبق ويصير ما ذكر في السؤال كاللما في الجواب لأنه بناء عليه . وبيان هذا فيما إذا قال لغيره تعال تمد معي فقال إن تغديت فمبدي حر ، فهذا يختص بذلك الغداء ، ولو قالت له امرأته إنك تغتسل في هذه الدار الليلة من جنابة فقال إن اغتسلت فمبدي حر فإنه يختص بذلك الاغتسال المذكور في السؤال .

والرابع : أن يكون مستقلاً بنفسه زائداً على ما يتم به الجواب بأن يقول : إن تغديت اليوم أو إن اغتسلت الليلة ، فموضع الخلاف هذا الفصل . فمعدنا لا يختص مثل هذا المام بسببه ، لأن في تخصيصه به إلغاء الزيادة<sup>(٢)</sup> وفي جعله نصاً مبتدأ اعتبار الزيادة التي تكلم بها ، وإلغاء الحال والعمل بالكلام الحال ؛ فإعمال كلامه مع إلغاء الحال أولى من إلغاء بعض كلامه ، وفيما لا يستقل مدناه بالسبب باعتبار أن الكل صار بمنزلة المذكور وبمنزلة كلام واحد ، بحال بعضه دون البعض ، ففي هذا الموضع لأن لا يجوز إعمال بعض كلامه البعض كان أولى إلا أن يقول نويت الجواب فحينئذ يدين فيما بينه وبين الله تعالى تلك الزيادة للتوكيد . وعلى قول بعض العلماء هذا يحمل على الجواب أيضاً .

أما الحال فيكون ذلك عملاً بالسكوت وتركاً للعمل بالدليل ؛ لأن الحال مسكوت ، والاستدلال بالسكوت يكون استدلالاً بلا دليل ، فكيف يجوز باعتباره ترك العمل بالدليل وهو المنصوص ؟ والدليل على صحة ما قلنا أن بين أهل التفسير اتفاقاً أن نزول آية الظهار كان بسبب خولة ثم لم يختص الحكم بها ، ونزول آية القذف كان بسبب قصة عائشة رضي الله عنها ثم لم يختص بها ، ونزول آية اللعان كان بسبب ما قال سعد بن عبادة ثم لم يختص به ، ودخل رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة

(١) وفي المئانية والهندية : فهذا .

(٢) في الهندية : الزائدة .



فوجدهم يسلفون في الثمار السنة والسنتين فقال : « من أسلم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم » فقد كان سبب هذا النص إسلامهم إلى أجل مجهول ثم لم يختص هذا النص بذلك السبب . وأمثلة هذا كثير ، فعرفنا أن العام لا يختص بسببه . ومن هذه الجملة تخصيص العام بفرض المتكلم ؛ فإن من الناس من يقول يختص الكلام بما يعلم من غرض المتكلم لأنه يظهر بكلامه غرضه فيجب بناء كلامه في العموم والخصوص والحقيقة والمجاز على ما يعلم من غرضه ويجعل ذلك الغرض كالذكر . وعلى هذا قالوا : الكلام المذكور للمدح والذم والثناء والاستثناء لا يكون له عموم ؛ لأننا نعلم أنه لم يكن غرض المتكلم به العموم . وعندنا هذا فاسد لأنه ترك موجب الصيغة بمجرد التشمي وعمل بالمسكوت ؛ فإن الغرض مسكوت عنه فكيف يجوز العمل بالمسكوت وترك العمل بالنصوص باعتباره ؟ ولكن العام يعرف بصيغته فإذا وجدت تلك الصيغة وأمكن العمل بحقيقتها يجب العمل ، والإمكان قائم مع استعمال الصيغة للمدح والذم [ فإن المدح العام والثناء العام من عادة أهل اللسان ، وكذلك الاستثناء والذم <sup>(١)</sup> ] واعتبار الغرض اعتبار نوع احتمال ولأجله لا يجوز ترك العمل بحقيقة الكلام .

ومن ذلك ما قاله بعض الأحداث من الفقهاء : إن القرآن في النظم يوجب المساواة في الحكم ، وبيان هذا في قوله تعالى : « فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج » فإن هذه جملة قرن بعضها ببعض بحرف النظم وهو الواو وقالوا يستوى حكمها في الحج . وقال بعض أصحابنا في قوله تعالى : « أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة » إن ذلك يوجب سقوط الزكاة عن الصبي ؛ لأن القرآن في النظم دليل المساواة في الحكم فلا تجب الزكاة على من لا تجب عليه الصلاة . وعندنا هذا فاسد وهو من جنس العمل بالمسكوت وترك العمل بالدليل لأجله ؛ فإن كلا <sup>(٢)</sup> من الجمل معلوم بنفسه وليس في واو النظم دليل المشاركة بينهما في الحكم إنما ذلك في واو العطف ، وفرق ما بينهما أن واو النظم تدخل بين جملتين كل واحدة منهما تامة بنفسها مستغنية <sup>(٣)</sup> عن خبر الآخر كقول الرجل جاءني زيد وتكلم عمرو فذكر الواو بينهما لحسن النظم به

(١) ما بين المربعين زيادة من الثمانية .

(٢) وفي الثمانية والهندية : فإن كل واحد .

(٣) وفي الثمانية والهندية : قام بنفسه مستغن .

لا للمطف . وبيان هذا في قوله تعالى : « لنبين لكم ونُقَرِّ في الأرحامِ ما نشاء » وقال تعالى : « فإن يشأ الله يُخَيِّم على قلبك ، ويمحو الله الباطل » وأما واو المطف فإنه يدخل بين جلتين أحدهما ناقص والآخر تام بأن لا يكون خبر الناقص مذكوراً فلا يكون مفيداً بنفسه ، ولا بد من جعل الخبر المذكور للأول خبراً للثانية حتى يصير مفيداً ، كقول الرجل جاءني زيد وعمرو ، فهذا الواو للمطف ؛ لأنه لم يذكر لعمرو خبراً ولا يمكن جعل [ هذا<sup>(١)</sup> ] الخبر الأول خبراً له إلا بأن يجعل الواو للمطف حتى يصير ذلك الخبر كاللعمدة لأن موجب المطف الاشتراك بين المطفوف والمطوف عليه في الخبر ، فمن قال بالقول الأول فقد ذهب إلى التسوية بين واو المطف وواو النظم باعتبار أن الواو في أصل اللفظة للمطف وموجب المطف الاشتراك ومطلق الاشتراك يقتضي التسوية ، فذلك دليل على أن القرآن في النظم يوجب المساواة في الحكم . ثم الأصل أننا نفهم من خطاب صاحب الشرع ما يتفاهم من المخاطبات بيننا ، ومن يقول امرأته طالق وعنده حر إن دخل الدار فإنه يقصد الاشتراك بين المذكورين في التعليق بالشرط وذلك يفهم من كلامه حتى يجعل الكل متعلقاً بالشرط وإن كان كل واحد من الكلامين تاماً لكونه مبتدأ وخبراً مفهوماً المعنى بنفسه ، فعليه يحمل أيضاً مطلق كلام صاحب الشرع . ولكننا نقول : المشاركة في الخبر عند واو المطف حاجة الجملة الناقصة إلى الخبر لا لمين الواو ، وهذه الحاجة تنعدم في واو النظم ؛ لأن كل واحد من الكلامين تام بما ذكره من الخبر فكان<sup>(٢)</sup> هذا الواو ساكناً عما يوجب المشاركة فإثبات المشاركة به يكون استدلالاً بالمسكوت ؛ يوضحه أنه لو كانت المشاركة تثبت باعتبار هذا الواو لثبت في خبر كل جملة إذ ليس خبر إحدى الجلتين بذلك بأولى من الآخر ، وهذا خلاف ما عليه إجماع أهل اللسان ؛ فأما إذا قال امرأته طالق وعنده حر إن دخل الدار فكل واحد منهما تام في نفسه إيقاعاً لاتعليقاً بالشرط ، والتعليق تصرف سوى الإيقاع ؛ فبقيا يرجع إلى التعليق إحدى الجلتين ناقصة فإثباتنا المشاركة بينهما في حكم التعليق بواو المطف حتى إذا لم يذكر الشرط وكان كلامه إيقاعاً لم تثبت المشاركة بينهما في الخبر وجعل واو النظم

(١) زيادة من الهندية .

(٢) وفي الهندية : وكان .

لتحسين الكلام به فإنه مستعمل كما بينا ؛ ولهذا لو قال : لفلان على مائة دينار ، لفلان ألف درهم إلا عشرة يجعل الاستثناء من آخر المألين ذكرنا لأن<sup>(١)</sup> بالاستثناء لا يخرج الكلام من أن يكون إقرارا وباعتبار الإقرار كل واحد من الجملتين تامة فيكون الواو للنظم وينصرف الاستثناء إلى ما يليه خاصة . وعلى هذا قلنا في قوله تعالى : « وأولئك هم الفاسقون إلا الذين تابوا » إن هذا الواو للنظم حتى ينصرف الاستثناء إلى سمة الفسق دون ما تقدمه . والشافعي يجعل هذا الواو للعطف والواو النفي في قوله : « ولا تقبلوا لهم » للنظم حتى يكون الاستثناء منصرفاً إليهما دون الجلد فلا يسقط الجلد بالتوبة . والصحيح ما قلنا . فإن من حيث الصيغة معنى العطف يتحقق في قوله تعالى : « ولا تقبلوا » ولا يتحقق في قوله تعالى : « وأولئك هم الفاسقون » لأن قول القائل اجلس ولا تتكلم يكون عطفاً صحيحاً فكذلك قوله تعالى : « فاجلدوا » . « ولا تقبلوا » لأن كل واحد منهما خطاب للأمة ، فأما قوله تعالى : « وأولئك هم الفاسقون » ليس بخطاب للأمة ولكن إخبار عن وصف القاذفين فلا يصح معطوفاً على ما هو خطاب لمعلمنا للنظم ؛ وكذلك من حيث المعنى قوله تعالى : « ولا تقبلوا » صالح لأن يكون متمماً للحد معطوفاً على الجلد ، فإن إهدار قوله في الشهادات شرعاً مؤلم كالجلد وهذا الألم عند العقلاء يزداد على ألم الجلد فيصلح متمماً للحد زاجراً عن سببه ولهذا خوطب به الأمة فإن إقامة الحد إليهم ؛ فأما قوله تعالى : « وأولئك هم الفاسقون » فعنائه العاصون وذلك بيان لجريمة القاذف فلا يصلح جزاء على القذف حتى يكون متمماً للحد ، بل المتصود به إزالة إشكال كان يقع عسى وهو أن القذف خبر متمم ، وربما يكون حسبة إذا كان الراي صادقاً وله أربعة من الشهود والزاني مصر فكان يقع الإشكال أنه لما<sup>(٢)</sup> كان سبباً لوجوب عقوبة تندرئ بالشبهات فأزال الله هذا الإشكال بقوله : « وأولئك هم الفاسقون » أي العاصون بهتك ستر العفة من غير فائدة حين عجزوا عن إقامة أربعة من الشهداء ، وإليه أشار في قوله تعالى : « فإن لم يأتوا بالشهداء فأولئك عند الله هم الكاذبون » ويتبين بهذا التحقيق أن العمل بالنص كما يوجب فيما قلنا فإنما جعلنا المجز عن إقامة أربعة من الشهداء

---

(١) وفي الهندية : إلا أن .

(٢) كذا في الأصل وفي الهندية : لماذا ، وفي الثمانية : لما زني ، ولا يفهم اللفظ .

مضموناً إلى القذف ليتحقق بهما السبب الموجب للعقوبة كما هو موجب حرف ثم فإنه للتعقيب مع التراخي ، وجعلنا الواو في قوله تعالى : « ولا تقبلوا » للعطف فكان رد الشهادة متمماً للحد كما هو موجب واو العطف ، وجعلنا الواو في قوله تعالى : « وأولئك » للنظم كما هو مقتضى صيغة الكلام . والشافعي ترك العمل بحرف ثم وجعل نفس القذف موجباً للحد ، وجعل الواو في قوله تعالى : « ولا تقبلوا » للنظم ، وفي قوله : « وأولئك » للعطف وكل ذلك مخالف لمقتضى صيغة الكلام ، فكان الصحيح ما قلناه .

ومن هذه الجملة حكم الجمع المضاف إلى جماعة نحو قوله تعالى : « خذ من أموالهم صدقة » وقوله تعالى : « وأحل لكم ما وراء ذلكم » فإن من الناس من يقول حكمة حقيقة الجماعة في حق كل واحد ممن أضيف إليهم وزعموا أن حقيقة الكلام هذا فإن المضاف إلى جماعة يكون مضافاً إلى كل واحد منهم ، وإذا كانت الصيغة التي بها حصلت الإضافة صيغة الجماعة وبها يثبت الحكم في كل واحد منهم ماهو مقتضى هذه الصيغة قولاً بحقيقة الكلام ، ألا ترى أن الإضافة لو حصلت بصيغة الفرد تثبت في كل واحد منهم الحكم الذي هو موجب تلك الصيغة . وعندنا هذا فاسد وهو من جنس القول بالسكوت ، ولكن مقتضى هذه الصيغة مقابلة الآحاد بالآحاد على ما قال في الجامع : إذا قال لامرأتين له إذا ولدتا ولدين فأنبأ طالقان فولدت كل واحدة منهما ولداً طلقاً ، وكذلك إذا قال إذا حضنتا حيضتين أو قال إذا دخلتا هاتين الدارين فدخلت كل واحدة منهما داراً فهما طالقان ولا يشترط دخول كل واحدة منهما في الدارين جميعاً ، وما قلناه هو المعلوم من مخاطبات الناس ؛ فإن الرجل يقول لبس القوم ثيابهم وحلقوا رؤوسهم وركبوا دوابهم ، وإنما يفهم من ذلك أن كل واحد منهم لبس ثوبه وركب دابته وحلق رأسه ، والدليل عليه قول الشاعر :

وإننا نرى أقدامنا في نعالهم وأنفنا بين اللحي والحواجب

والمراد ما قلناه وكتاب الله يشهد به ، قال تعالى : « جعلوا أسابهم في آذانهم واستنقشوا ثيابهم » والمراد أن كل واحد منهم جعل أصبعه في أذنه لاني آذان الجماعة واستنقش ثوبه ، وقال تعالى : « فقد صنت قلوبكم » والمراد في حق كل

واحدة منهما قلبها ، وقال تعالى : « فاقطعوا أيديهما » والمراد قطع يد واحدة من كل واحد منهما لاقطع جميع ما يسمى يداً من كل واحد منهما لاتفاقنا على أن بالسرقه الواحدة لا تقطع إلا يد واحدة من السارق ، وقد بينا أن مطلق الكلام محمول على ما يتفاهمه الناس في مخاطباتهم فهو اعتبار الصيغة بدون الإضافة ، والنصوص عليه الصيغة مع الإضافة إلى الجماعة ومع الإضافة إلى الجماعة موجب الصيغة حقيقة ليس ما ادعوا بل موجه ما قلنا ؛ لأن ما ادعوا يثبت بدون الإضافة إلى الجماعة [ وما قلنا لا يثبت بدون الإضافة إلى الجماعة<sup>(١)</sup> ] فعرفنا أن حقيقة العمل بالنصوص فيما قلنا ، وفيما قالوا ترك العمل بالدليل النصوص وعمل بالمسكوت فيكون فاسداً .

هذا بيان الطريق فيما هو فاسد من وجوه العمل بالنصوص كما ذهب إليه بعض الناس ، وقد بينا الطريق الصحيح من ذلك في أول الباب ، فمن فهم الطريقين يتيسر عليه تمييز الصحيح من الاستدلال بجميع النصوص والفاقد ، وإن خفي عليه شيء فهو يخرج بالتأمل<sup>(٢)</sup> على ما بينا من كل طريق ، والله أعلم .

### باب بيان الحجة<sup>(٣)</sup> الشرعية وأحكامها

قال رضى الله عنه : اعلم بأن الحجة لغة اسم من قول القائل : حج ، أى غلب ، ومنه يقال : لج فحج ، ويقول الرجل : حاججته فحججته ، أى ألزمته بالحجة فصار مغلوباً ، ثم سميت الحجة في الشريعة ؛ لأنه يلزمنا حق الله تعالى بها على وجه ينقطع بها العذر ، ويجوز أن يكون مأخوذاً من معنى الرجوع إليه ، كما قال القائل :

\* يحجون بيت الزُّبرقان الزعفران \*

أى يرجعون إليه ، ومنه : حج البيت ، فإن الناس يرجعون إليه معظمين له ، قال تعالى : « وإذ جعلنا البيت مثابةً للناس وأمناً » والثابة الرجوع فسميت الحجة لوجوب الرجوع إليها من حيث العمل بها شرعاً ، ويستوى إن كانت موجبة

(١) ما بين المربعين زيادة من العثمانية .

(٢) وفي الهندية : فهو يخرج للتأمل . وفي العثمانية يخرج للتأمل .

(٣) وفي الهندية : الحجج الشرعية .

للعلم قطعاً أو كانت موجبة للعمل دون العلم قطعاً ؛ لأن الرجوع إليها بالعمل بها واجب شرعاً في الوجهين على ما نبينه في باب خبر الواحد والقياس إن شاء الله تعالى . والبينة كالحجة فإنها مشتقة من البيان وهو أن يظهر للقلب وجه الإلزام بها سواء كان ظهوراً موجباً للعلم أو دون ذلك لأن العمل يجب في الوجهين ، ومنه قوله تعالى : « فيه آيات بينات » : أى علامات ظاهرات<sup>(١)</sup> . والبرهان كذلك فإنه مستعمل استعمال الحجة في لسان الفقهاء . وأما الآية فعناها لغة : العلامة ، قال الله تعالى : « فيه آيات بينات » وقال القائل :

\* وغير آيها العصر \*

ومطلقها في الشريعة ينصرف إلى ما يوجب العلم قطعاً ، ولهذا سميت معجزات الرسل آيات ، قال الله تعالى : « ولقد آتينا موسى تسع آيات بينات » وقال تعالى : « فاذهباً بآياتنا » .

فإن قيل : من الناس من جحد رسالة الرسل بعد رؤية المعجزات والوقوف عليها ولو كانت موجبة للعلم قطعاً لما أنكرها أحد بعد الماينة ؟ قلنا : هذه الآيات لا توجب العلم خبراً فإنها لو أوجبت ذلك انعدم الثواب والعقاب بها أصلاً وإنما توجب العلم باعتبار التأمل فيها عن إنصاف لا عن تمتع ، ومع هذا التأمل يثبت العلم بها قطعاً وإنما جحدها من جحدها للإعراض عن هذا التأمل كما ذكر الله تعالى في قوله : « وقالوا قلوبنا في أكنة مما تدعونا إليه » وفي قوله : « لا تسمعوا لهذا القرآن والغوا فيه » وقد كان فيهم من جحد تمتعاً بعد ما علم يقيناً كما قال تعالى : « وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلماً وعلواً » وأما الدليل فهو فمیل من فاعل الدلالة ، بمنزلة عليم من عالم ، ومنه قولهم : يادليل المتحيرين ، أى هاديتهم إلى ما يزيل الحيرة عنهم ، ومنه سمي دليل القافلة ، أى هاديتهم إلى الطريق فسمى باسم فعله ، وفي الشريعة هو اسم لحجة منطوق يظهر به ما كان خفياً فإن ما قدمناه يكون موجباً تارة ومظهراً تارة ، والدليل خاص لما هو مظهر .

فإن قيل : أليس أن الدخان دليل على النار والبناء دليل على الباني ولا نطق

(١) وفي الثمانية والمئدية : ظاهرة .

هناك ؟ قلنا : إنما يطلق الاسم على ذلك مجازاً بحصول معنى الظهور عنده ، كما قال تعالى : « قَالَتَا أَتَيْنَا نِائِمَيْنِ » وقال تعالى : « فوجدنا فيها جداراً يريد أن ينقضَ فأقامه » وقال القائل : وعظمتك أحداث صمت ، وكل ذلك مجاز . ثم الدليل مجازاً كان أو حقيقة يكون مظهراً ظهوراً موجباً للعلم به أو دون ذلك . والشاهد كالل دليل سواء كان مظهراً على وجه يثبت العلم به أو لا يثبت به علم اليقين بمنزلة الشهادات على الحقوق في مجالس الحكم .

قال رضى الله عنه : ثم اعلم بأن الأصول في الحجج الشرعية ثلاثة : الكتاب والسنة ، والإجماع ، والأصل الرابع وهو القياس هو المعنى المستنبط من هذه الأصول الثلاثة . وهي تنقسم قسمين : قسم موجب للعلم قطعاً ، ومجوز غير موجب للعلم ، وإتباعاً سميناه مجوزاً لأنه يجب العمل به والأصل أن العمل بغير علم لا يجوز ، قال تعالى : « وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ » فسميناه مجوزاً باعتبار أنه يجب العمل به وإن لم يكن موجباً للعلم قطعاً . فأما الموجب للعلم من الحجج الشرعية أنواع أربعة : كتاب الله ، وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم المسموع منه والمنقول عنه بالتواتر ، والإجماع . والأصل في كل ذلك لنا السماع من رسول الله صلى الله عليه وسلم فإنه هو الذى أسمعنا ما أوحى إليه من القرآن بقراءته علينا ، والمنقول عنه بطريق متواتر بمنزلة المسموع عنه في وقوع العلم به على ما نبينه ، وكذلك الإجماع فإن إجماع هذه الأمة إنما كانت حجة موجبة للعلم بالسمع من رسول الله صلى الله عليه وسلم أن الله تعالى لا يجمع أمته على الضلالة ، والسمع منه موجب للعلم لقيام الدلالة على أن الرسول عليه السلام يكون معصوماً عن الكذب والقول بالباطل . فهذا بيان قولنا إن الأصل في ذلك كله السماع من رسول الله صلى الله عليه وسلم .

### فصل في بيان الكتاب وكونه حجة

قال رضى الله عنه : اعلم بأن الكتاب هو القرآن المنزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم ، المكتوب في دفات المصاحف ، المنقول إلينا على الأحرف السبعة المشهورة نقلاً متواتراً ؛ لأن ما دون التواتر لا يبلغ درجة العيان ولا يثبت بمثله القرآن مطلقاً ؛ ولهذا قالت الأمة لو صلى بكلمات تفرد بها ابن مسعود لم تجز صلاته ؛ لأنه لم يوجد

فيه النقل المتواتر ، وباب القرآن باب يقين وإحاطة فلا يثبت بدون النقل المتواتر كونه قرآنًا ، وما لم يثبت أنه قرآن فتلاوته في الصلاة كتلاوة خير فيكون مفسداً للصلاة .

فإن قيل : بكونه معجزاً يثبت أنه قرآن بدون النقل المتواتر . قلنا : لا خلاف أن ما دون الآية غير معجز ، وكذلك الآية القصيرة ، ولهذا لم يجوز أبو يوسف ومحمد رحمهما الله الصلاة إلا بقراءة ثلاث آيات قصار أو آية طويلة لأن المعجز السورة وأقصر السور ثلاث آيات يعني الكوثر . وأبو حنيفة رحمه الله قال : الواجب بالنص قراءة ما تيسر من القرآن وبالآية القصيرة يحصل ذلك فيتأدى فرض القراءة وإن كان يكره الاكتفاء بذلك ، وجاء فيما ذكرنا أن ما دون الآية والآية القصيرة ليس بمعجز وهو قرآن يثبت به العلم قطعاً ، فظهر أن الطريق فيه النقل المتواتر مع أن كونه معجزاً دليل على صدق الرسول صلى الله عليه وسلم فيما يخبر به وليس بدليل في نفسه على أنه كلام الله لجواز أن يقدر الله تعالى رسوله على كلام يعجز البشر عن مثله ، كما أقدر عيسى على إحياء الموتى ، وعلى أن يخلق من الطين كهية الطير فينفخ فيه فيكون طيراً بإذن الله . فمررنا أن الطريق فيه النقل المتواتر . وإنما اعتبرنا الإثبات في دفات المصاحف لأن الصحابة رضي الله عنهم إنما أثبتوا القرآن في دفات المصاحف لتحقيق النقل المتواتر فيه ، ولهذا أمروا بتجريد القرآن في المصاحف وكرهوا التعاشير وأثبتوا في المصاحف ما اتفقوا عليه ثم نقل إلينا نقلاً متواتراً فثبت به العلم قطعاً ، ولما ثبت بهذا الطريق أنه كلام الله تعالى ثبت أنه حجة موجبة للعلم قطعاً<sup>(١)</sup> لعلمنا يقيناً أن كلام الله لا يكون إلا حقاً .

فإن قيل : فالتسمية نقلت إلينا مكتوبة في المصاحف<sup>(٢)</sup> بقلم الوحي لمبدأ الفاتحة ومبدأ كل سورة سوى سورة براءة ، ثم لم تجعلوها آية من الفاتحة ولا من أول كل سورة مع النقل المتواتر من الوجه الذي قررتم ؟ قلنا : قد ذكر أبو بكر الرازي رحمه الله أن الصحيح من المذهب عندنا أن التسمية آية منزلة من القرآن لا من أول السورة ولا من آخرها ولهذا كتبت للفصل بين السور في المصحف بخط على حدة لتكون

(١) لفظ ( قطعاً ) ساقط من الثمانية والهندية .

(٢) في الثمانية والهندية : في المصحف .



الكتابة بقلم الوحي دليلاً على أنها منزلة للفصل ، والكتابة بخط على حدة دليلاً على أنها ليست من أول السورة ، وظاهر ما ذكر في الكتاب علماؤنا يشهد به فإنهم قالوا ثم يفتتح القراءة ويخفي بسم الله الرحمن الرحيم فقد قطعوا التسمية عن التعوذ وأدخلوها في القراءة ، ولكن قالوا لا يجهر بها لأنه ليس من ضرورة كونها آية من القرآن الجهر بها بمنزلة الفاتحة في الآخرين ؛ وإنما قالوا يخفي بها ليعلم أنها ليست بآية من أول الفاتحة فإن المتمين في حق الإمام الجهر بالفاتحة والسورة في الأولين ، وعلى هذا نقول يكره للجنب والحائض قراءة التسمية على قصد قراءة القرآن ؛ لأن من ضرورة كونها آية من القرآن حرمة القراءة على الجنب والحائض ، ولكن لا يتأدى بها فرض القراءة في الركعة عند أبي حنيفة رحمه الله لاشتباه الآثار واختلاف العلماء وأدنى درجات الاختلاف المتبر إراث الشبهة به ، وما كان فرضاً مقطوعاً به لا يتأدى بما فيه شبهة ، ولسنا نمنى الشبهة في كونها من القرآن بل في كونها آية تامة فإنه لا خلاف في أنها من القرآن في قوله تعالى : « وإنه بسم الله الرحمن الرحيم » .

فإن قيل : فقد أثبت بقراءة ابن مسعود رضى الله عنه : فصيام ثلاثة أيام متتابعات ، كونه قرآناً في حق العمل به ولم يوجد فيه النقل المتواتر ولم تثبتوا في التسمية مع النقل المتواتر كونها آية من القرآن في حكم العمل وهو وجوب الجهر بها في الصلاة وتأدى القراءة بها . قلنا : نحن ما أثبتنا بقراءة ابن مسعود كون تلك الزيادة قرآناً وإنما جعلنا ذلك بمنزلة خبر رواء عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لعلنا أنه ما قرأ بها إلا سماعاً من رسول الله صلى الله عليه وسلم وخبره مقبول في وجوب العمل به ، وبمثل هذا الطريق لا يمكن إثبات هذا الحكم في التسمية ؛ لأن برواية الخبر وإن علم صحته لا يثبت حكم جواز الصلاة ؛ ولأنه ليس من ضرورة كونها آية من القرآن وجوب الجهر بها على ما بينا أن الفاتحة لا يجهر بها في الآخرين ، وما كان ثبوته بطريق الاقتضاء يتقدر الحكم فيه بقدر الضرورة لأنه لا عموم للتعنى .

تم قال كثير من مشايخنا إن إعجاز القرآن في النظم وفي المعنى جيماً خصوصاً على قول أبي يوسف ومحمد رحمهما الله حيث قالوا : بالقراءة بالفارسية في الصلاة لا يتأدى فرض القراءة وإن كان مقطوعاً به أنه هو المراد ؛ لأن الفرض قراءة المعجز وذلك في النظم والمعنى جيماً . قال رضى الله عنه : والذي يتضح لى أنه ليس مرادهم من هذا أن

بالغة وهو بقاء الأحكام<sup>(١)</sup> بعد وفاة المرسلين على ما كانت عليه في حياتهم ؛ فإن النبوة ختمت برسولنا صلى الله عليه وسلم وقد كان مبعوثاً إلى الناس كافة وقد أمرنا بالرجوع إليه واليتقن بما يحذر به ، قال تعالى : « فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول » وهذا الخطاب يتناول الموجودين في عصره والذين يؤمنون به إلى قيام الساعة ، ومعلوم أن الطريق في الرجوع إليه ليس إلا الرجوع إلى ما نقل عنه بالتواتر ، فبهذا يتبين أن هذا كالمسموع منه في حياته ، وقد قامت الدلالة على أنه كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يتكلم إلا بالحق خصوصاً فيما يرجع إلى بيان الدين ، فيثبت منه بالجماع علم اليقين .

ومن الناس من يقول إن ما يثبت بالتواتر<sup>(٢)</sup> علم طمأنينة القلب لا علم اليقين ، ومعنى هذا أنه يثبت العلم به مع بقاء توهم الغلط أو الكذب ولكن لرجحان جانب الصدق تطمئن القلوب إليه فيكون ذلك علم طمأنينة مثل ما يثبت بالظاهر لا علم اليقين . قالوا لأن التواتر إنما يثبت بمجموع آحاد ، ومعنى احتمال الكذب ثابت في خبر كل واحد من تلك الآحاد فبالاجتماع لا ينعدم هذا الاحتمال ، بمنزلة اجتماع السودان على شئ لا يعدم صفة السواد الموجود في كل واحد منهم قبل الاجتماع ، وهذا لأنه كما يتوهم أن يجتمعوا على الصدق فيما ينقلون يتوهم أن يجتمعوا على الكذب إذ الخبر يحتمل كل واحد من الوصفين على السواء ، ألا ترى أن النصراني واليهود اتفقوا على قتل عيسى عليه السلام وصلبه ، ونقلوا ذلك فيما بينهم نقلامتواتراً وقد كانوا أكثر منا عدداً ثم كان ذلك كذباً لا أصل له ، والمجوس اتفقوا على نقل معجزات زرادشت وقد كانوا أكثر منا عدداً ثم كان ذلك كذباً لا أصل له . فعرفنا أن احتمال التواطؤ على الكذب لا يلتقي بالنقل المتواتر ومع بقاءه لا يثبت علم اليقين ، وإنما الثابت به علم طمأنينة بمنزلة من يعلم حياة رجل ثم يمر بداره فيسمع النوح ويرى آثار التهيؤ لنسل الميت ودفنه فيخبرونه أنه قد مات ويمزونه ويمزيهم فيتبدل بهذا الحادث العلم الذي كان [ له<sup>(٣)</sup> ] حقيقة ويعلمه ميتاً على وجه طمأنينة القلب مع احتمال أن ذلك

(١) وفي الهندية : أحكام الشرع .

(٢) وفي الثمانية : المتواتر .

(٣) زيادة من الهندية .

ومقادير الزكاة والديات وما أشبه ذلك ؛ وهذا لأن الاتصال لا يتحقق إلا بعد انقطاع شبهة الانفصال ، وإذا انقطعت شبهة الانفصال ضاعى ذلك المسموع من رسول الله صلى الله عليه وسلم ؛ لأن الناس على هم شتى ، وذلك يعمهم على التباين في الأهواء والمرادات ، فلا يردم عن ذلك إلى شيء واحد إلا جامع أو مانع ، وليس ذلك إلا اتفاق صنعه ، أو سماع اتبعوه ، فإذا انقطعت تهمة الاختراع لكثرة عددهم وتباين أمكنتهم تعين جهة السماع ؛ ولهذا كان موجبا علم اليقين عند جمهور الفقهاء .

ومن الناس من يقول الخبر لا يكون حجة أصلاً . ولا يقع العلم به بوجه ، وكيف يقع العلم به والخبرون هم الذين تولوا نقله ؟ وإنما وقوع العلم بما ليس من صنع البشر ويكون خارجاً عن مقدورهم ، فأما ما يكون من صنع البشر ويتحقق منهم الاجتماع على اختراعه قلوا أو كثروا فذلك لا يكون موجبا للعلم أصلاً ، هذا قول فريق ممن ينكر رسالة المرسلين ، وهذا القائل سفيه يزعم أنه لا يعرف نفسه ولا دينه ولا دنياه ولا أمه ولا أباه ، بمنزلة من ينكر العيان من السوفسطائية فلا يكون الكلام معه على سبيل الاحتجاج والاستدلال ، فكيف يكون ذلك وما يثبت بالاستدلال من العلم دون ما ثبت بالخبر المتواتر ؟ فإن هذا يوجب علماً ضرورياً والاستدلال لا يوجب ذلك ، وإنما الكلام معه من حيث التقرير عند العقلاء بما لا يشك هو ولا أحد من الناس في أنه مكابر وجحد لما يعلم اضطراراً ، بمنزلة الكلام مع من يزعم أنه لا حقيقة للأشياء المحسوسة . فنقول : إذا رجع الإنسان إلى نفسه علم أنه مولود اضطراراً بالخبر ، كما علم أن ولده مولود بالمعينة وعلم أن أبويه كانا من جنسه بالخبر كما علم أن أولاده من جنسه بالعيان ، وعلم أنه كان صغيراً ثم شابا بالخبر ، كما علم ذلك من ولده بالعيان ، وعلم أن السماء والأرض كانتا قبله على هذه الصفة بالخبر ، كما يعلم أنهما على هذه الصفة للحال بالعيان ، وعلم أن آدم أبو البشر على وجه لا يتمكن فيه شبهة ، فمن أنكر شيئاً من هذه الأشياء فهو مكابر جاحد لما هو معلوم ضرورة بمنزلة من أنكر العيان . ولا نقول : إن هذا العلم يحصل بفعل المخبرين بل بما هو من صنع الله تعالى ، وهو أنه خلق الخلق أطواراً ، على طباع مختلفة وهم متباينة . يبعثهم على ذلك الاختلاف والتباين ، فالاتفاق بعد ذلك مع الأسباب الموجبة للاختلاف لا يكون إلا بجامع يجمعهم على ذلك كما قررنا ، وفيه حكمة

المعنى بدون النظم غير معجز ، فالأدلة على كون المعنى معجزاً ظاهرة : منها أن المعجز كلام الله [ وكلام الله تعالى <sup>(١)</sup> ] غير محدث ولا مخلوق والألسنة كلها محدثة العربية والفارسية وغيرهما ، فمن يقول الإعجاز لا يتحقق إلا بالنظم فهو لا يجد بدا من أن يقول بأن المعجز محدث وهذا مما لا يجوز القول به ، والثاني أن النبي عليه السلام بعث إلى الناس كافة [ وآية نبوته القرآن الذي هو معجز فلا بد من القول بأنه حجة له على الناس كافة <sup>(٢)</sup> ] ومعلوم أن عجز المعجمي عن الإتيان بمثل القرآن بلغة العرب لا يكون حجة عليه فإنه يعجز أيضاً عن الإتيان بمثل شعر امرئ القيس وغيره بلغة العرب وإنما يتحقق عجزه عن الإتيان بمثل القرآن بلغته ، فهذا دليل واضح على أن معنى الإعجاز في المعنى تام ؛ ولهذا جوز أبو حنيفة رحمه الله القراءة بالفارسية في الصلاة ، ولكنهما قالوا في حق من لا يقدر على القراءة بالعربية الجواب هكذا ، وهو دليل على أن المعنى عندهما معجز فإن فرض القراءة ساقط عن من لا يقدر على قراءة المعجز أصلاً ولم يسقط عنه الفرض أصلاً بل يتأدى بالقراءة بالفارسية ؛ فأما إذا كان قادراً على القراءة بالعربية لم يتأد الفرض في حقه بالقراءة بالفارسية عندهما لا لأنه غير معجز ولكن لأن متابعة رسول الله صلى الله عليه وسلم والسلف في أداء هذا الركن فرض في حق من يقدر عليه ، وهذه المتابعة في القراءة بالعربية ، إلا أن أبا حنيفة اعتبر هذا في كراهة القراءة بالفارسية فأما في تأدى أصل الركن بقراءة القرآن فإنه اعتبر ما قرناه .

### فصل في بيان حد المتواتر من الأخبار وموجبها

المتواتر ما اتصل بنا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بالنقل المتواتر . مأخوذ من قول القائل : تواترت الكتب إذا اتصلت بعضها ببعض في الورد متتابعاً ، وحد ذلك أن ينقله قوم لا يتوهم اجتماعهم وتواطؤهم على الكذب لكثرة عددهم وتباين أمكنتهم عن قوم مثلهم هكذا إله أن يتصل برسول الله صلى الله عليه وسلم ، فيكون أوله كآخره وأوسطه كطرفيه ، وذلك نحو نقل أعداد الركعات وأعداد الصلوات

(١) زيادة من الهندية والمثانية .

(٢) زيادة من المثانية .

كله حيلة منهم وتلبيس لغرض كان لأهله في ذلك ، فهذا مثله . وهذا قول رذل أيضاً فإن هذا القائل إنه لا يعلم الرسل عليهم السلام حقيقة ولا يصح إيمانه ما لم يعرف الرسل حقيقة ، فهو بمنزلة من يزعم أنه لا يعرف الصانع حقيقة ، فعرنا أنه مفسد لدينه باختيار هذا القول ، ثم هو جاحد لما يعلمه كل عاقل ضرورة ؛ فإننا إذا رجعنا إلى موضع المعرفة وهو القلب ووجدنا أن المعرفة بالتواتر من الأخبار يثبت على الوجه الذي يثبت بالعيان لأننا نعلم أن في الدنيا مكة وبغداد بالخبر على وجه ليس فيه احتمال الشك كما نعلم بلدتنا بالمعينة ، ونعرف الجهة إلى مكة يقيناً بالخبر كما نعرف الجهة إلى منازلنا يقيناً بالمعينة ، ومن أراد الخروج من هذه البلدة إلى بخارى يأخذ في السير إلى ناحية المغرب ، كما أن من أراد أن يخرج إلى كاشغر يأخذ في السير إلى ناحية المشرق ولا يشك في ذلك أحد ولا يخطئه بوجه وإنما عرف ذلك بالخبر فلو لم يكن ذلك موجباً علم اليقين لكان هو مخاطراً بنفسه وماله خصوصاً في زمان الخوف فينبغي أن يكون فعله ذلك خطأ ، وفي اتفاق الناس كلهم على خلافه ما يدفع زعم هذا الزاعم . وما استدلووا به من نقل النصراني واليهود قتل المسيح وصلبه فهو وهم ؛ لأن النقل المتواتر لم يوجد في ذلك فإن النصراني إنما نقلوا ذلك عن أربعة نفر كانوا مع المسيح في بيت ؛ إذ الحواريون كانوا قد اختفوا أو تفرقوا حين هم اليهود بقتلهم وإنما بقي مع المسيح أربعة نفر يوحنا ويوقنا ومتن<sup>(١)</sup> ومارقيش ، ويتحقق من هذه الأربعة التواطؤ على ما هو كذب لا أصل له ، وقد بينا أن حد التواتر ما يستوى طرفاه ووسطه ، واليهود إنما نقلوا ذلك عن سبعة نفر كانوا دخلوا البيت الذي كان فيه المسيح وأولئك يتحقق منهم التواطؤ على الكذب ، وقد روى أنهم كانوا لا يعرفون المسيح حقيقة حتى دهم عليه رجل يقال له يهوذا وكان يصحبه قبل ذلك فاجتمع منهم ثلاثين درهما وقال إذا رأيتموني أقبل رجلاً فاعلموا أنه صاحبكم ، وبمثل هذا لا يحصل ما هو حد التواتر .

فإن قيل : الصلب قد شاهده الجماعة التي لا يتصور منهم التواطؤ على الكذب عادة فيتحقق ما هو حد التواتر في الإخبار بصلبه . قلنا : لا . كذلك ؛ فإن فعل الصلب

(١) كذا في الأصول الثلاثة وأمل الصحيح لوقا ومتى .

إنما تناوشوه عدد قليل من الناس ثم سائر الناس يعتمدون خبرهم أن المصلوب فلان وينظرون إليه من بعد من غير تأمل فيه ففي الطباع نفرة عن التأمل في المصلوب والحلى تتغير به أيضاً فيتمكن فيه الاشتباه باعتبار هذه الوجوه ، فعرفنا أنه كلاً لا يتحقق النقل المتواتر في قتله لا يتحقق في صلبه ، والثاني أن النقل المتواتر منهم<sup>(١)</sup> في قتل رجل علموه عيسى وصلبه وهذا النقل موجب علم اليقين فيما نقلوه ولكن لم يكن الرجل عيسى وإنما كان مشبهاً به ، كما قال تعالى : « ولكن شبه لهم » وقد جاء في الخبر أن عيسى عليه السلام قال لمن كان معه : من يريد منكم أن يلقي الله شبهي عليه فيقتل وله الجنة ؟ فقال رجل : أنا ، فألقى الله تعالى شبه عيسى عليه فقتل ورفع عيسى إلى السماء .

فإن قيل : هذا القول في نهاية من الفساد لأن فيه قولاً بإبطال المعارف أصلاً وبتكذيب العيان ، وإذا جوزتم هذا فما يؤمنكم من مثله فيما ينقل بالتواتر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أن السامعين إنما سمعوا ذلك من رجل كان عندهم أنه محمد صلى الله عليه وسلم ولم يكن إياه وإنما ألقى الله شبهه على غيره ، ومع هذا القول لا يتحقق الإيمان بالرسول لمن يعاينهم لجواز أن يكون شبه الرسل ملقى على غيرهم ، كيف والإيمان بالمسيح كان واجباً عليهم في ذلك الوقت فن ألقى عليه شبه المسيح فقد كان الإيمان به واجباً بزعمكم ، وفي هذا قول بأن الله تعالى أوجب على عباده الكفر بالحجة فأى قول أقبح من هذا ؟ قلنا . الأمر ليس كما توهمتم فإن إلقاء شبه المسيح على غيره غير مستبعد في القدرة ولا في الحكمة بل فيه حكمة بالغة وهو دفع شر الأعداء عن المسيح فقد كانوا عزموا على قتله وفي هذا دفع عنه مكروه القتل بوجه لطيف ، والله لطائف في دفع الأذى عن الرسل عليهم السلام ، والذين قصدوه بالقتل قد علم الله منهم أنهم لا يؤمنون به فألقى شبهه على غيره على سبيل الاستدراج لهم ليزدادوا طغياناً ومرضاً إلى مرضهم ، ومثل ذلك لا يتوهم في حق قوم يأتون الرسل ليؤمنوا به ويتعظوا بوعظه ، فظهر أن الفاسد قول من يقول بأن هذا يؤدي إلى إبطال المعارف والتكذيب بالرسول ، ويرد ظاهر قوله تعالى : « ولكن شبه لهم » ويبان أن هذا غير مستبعد

---

(١) وفي الثمانية : بينهم .

في القدرة غير مشكل<sup>١</sup> فإن إلقاء الشبه دون إيجاد الأصل لا محالة ، وقد ظهر إبليس عليه اللعنة مرة في صورة شيخ من أهل نجد ومرة في صورة سراقه بن مالك وكلم المشركين فيما كانوا هموا به في باب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وفيه نزل قوله تعالى : « وإذ يكر بك الذين كفروا » الآية ، ورأت عائشة رضى الله عنها دحية الكلبي مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما أخبرته بذلك قال كان معي جبريل عليه السلام ، ورأى ابن عباس رضى الله عنهما جبريل أيضاً في صورة دحية الكلبي ، ورأته الصحابة حين أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم في صورة أعرابي تأثر الرأس يسأله معالم الدين ، فمرفنا أن مثل هذا غير مستبعد في زمن الرسل ، وأرى الله تعالى المشركين في أعين المسلمين قليلا يوم بدر مع كثرة عددهم لأنه لو أراهم كثرتهم وعدتهم لامتنعوا من قتالهم فأراهم بصفة القلة حتى رغبوا في قتالهم وقتلهم كما قال تعالى : « ليقضى الله أمراً كان مفعولاً » فمرفنا أن مثله غير مستبعد .

فأما نقل المجوس ما نقلوه عن زرادشت فذلك كله تخيلات بمنزلة فعل المشعوذين أو لعب النساء والصبيان إلا ما ينقل أنه أدخل قوائم فرس الملك كشتاسب في بطنه ثم أخرجه<sup>(١)</sup> وهذا إنما ينقل أنه فعله في مجلس الملك بين يدي خواصه وأولئك يتصور منهم الاجتماع على الكذب فلا يثبت [به<sup>(٢)</sup>] النقل التواتر ، كيف وقد روى أن الملك لما اختبره وعلم خبثه ودهاءه وواطئه على أن يؤمن به ويحمل هو أحد أركان دينه دعاء الناس إلى تعظيم الملوك وتحسين أفعالهم ومراعاة حقوقهم في كل حق وباطل ، ويكون هو من ورائه بالسيف يجبر الناس على الدخول في دينه ، وحملهم على هذه المواطأة حاجتهم إلى ذلك ، فإنه لم يكن لذلك الملك بيت قديم في الملك فكان الناس لا يعظمونه ، فاحتالوا بهذه الحيلة ، ثم نقلوا عنه أموراً بعد ذلك بين يدي الملك وخاصته ، وكل ذلك كذب لا أصل له .

فإن قيل : مثل هذه المواطأة لا تنكتم عادة فكيف انكتم في ذلك الوقت حتى اتفقوا على الإيمان به وكذلك من بعدهم إلى زمان طويل وجعلوا ينقلون ذلك نقلاً

(١) كذا في الأصول الثلاثة والظاهر أنه أخرجهما لأن الضمير لقوائم .

(٢) زيادة من الهندية .

متواتراً ؟ قلنا : إنما لا تنكتم المواطأة التي تكون بين جمع عظيم فأما ما يكون بين الملك وخواصه تنكتم ؛ فإنهم <sup>(١)</sup> رصد لحفظ الأسرار وإنما يخصهم الملك بهذا الشرط لأن تدبير الملك لا يتم مستوياً إلا بحفظ الأسرار ، وهذا معروف <sup>(٢)</sup> في عادة أهل كل زمان أن المواطأة التي تكون بين الملك وخواصه لا تظهر للعوام ؛ فعرفنا أنه لا يوجد النقل الموجب لعلم اليقين في شيء من هذه الأخبار . فأما أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضي عنهم فقد كانوا من قبائل مختلفة وكانوا عدداً لا يتوهم اجتماعهم وتواطؤهم على الاختراع عادة لكثرتهم ، فعرفنا أن ما نقلوه عنه بمنزلة المسموع منه في كونه موجباً لعلم اليقين ؛ لأنه لما انتفى تهمة احتمال المواطأة تعين جهة السماع .

فإن قيل : مع هذا توهم الاتفاق على الكذب غير منقطع لأنه ليس شرط التواتر اجتماع أهل الدنيا وإذا اجتمع أهل بلدة أو عامتهم على شيء يثبت به التواتر ، كيف وقد نقل الأخبار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أصحابه وهم كانوا عسكريه لما تحقق منهم الاجتماع على محبته مع تباين أمكنتهم فذلك يوم الاتفاق منهم على نقل ما لا أصل له ؟ قلنا : مثل هذا الاتفاق من الجمع العظيم خلاف العادة وهو نادر غاية وعادة <sup>(٣)</sup> والبناء على ما هو معتاد البشر ، ألا ترى أن المعجزات توجب العلم بالنبوة قطعاً لكونها خارجة عن حد معتاد البشر ، ولو أن واحداً قال في زماننا سمعت السماء وكلمت الملائكة قطع القول بأنه كاذب لكون ما يخبر به خارجاً عما هو المعتاد ، والتوهم بعد ذلك غير معتبر ؛ ولهذا قلنا لو شهد شاهدان على رجل أنه طلق امرأته يوم النحر بمكة وآخران أنه اعتق عبده في ذلك اليوم بمينه بكوفة لا تقبل الشهادة ؛ لأن كون الإنسان في يوم واحد بمكة وكوفة مستحيل عادة فيسقط ما وراه من التوهم ؛ يوضحه أنه لو كان هنا توهم الاتفاق على الكذب لظهر ذلك في عصرهم أو بعد ذلك إذا تطاول الزمان ؛ فقد كانوا ثلاثين ألفاً أو أكثر والمواطأة فيما بين مثل هذا الجمع العظيم لا ينكتم عادة بل يظهر ، كيف وقد اختلط بهم المناقون وجواسيس الكفرة ، كما قال تعالى : « وفيكم ستماعون لهم » وقد كان في المسلمين أيضاً من يلقى إلى الكفار

(١) وفي الهندية : فإنه رصد .

(٢) وفي الثمانية والهندية : معلوم .

(٣) لفظ ( وعادة ) ساقط من الثمانية والهندية .



بالودة ويظهر لهم سر رسول الله صلى الله عليه وسلم في الحرب وغيره ، والإنسان يضيق صدره عن سره حتى يفشيه إلى غيره ويستكتمه ، ثم السامع يفشيه إلى غيره حتى يصير ظاهراً عن قريب ، فلو كان هنا توهم المواطأة لظهر ذلك ، فالقول بأنه كان بينهم مواطأة وانكتم أصلاً شبه المحال ، وهو بمنزلة قول من يزعم أن الكفار عارضوا القرآن بمثله ثم انكتم ذلك فإن هذا الكلام بالاتفاق بين المسلمين شبه المحال ؛ لأن النبي عليه السلام تحداهم في محافلهم أن يأتوا بمثل هذا القرآن أو سورة منه فلو قدروا على ذلك لما أعرضوا عنه إلى بذل النفوس والأموال والحرم في غزواته ، ولو عارضوه به لما خفي ذلك ، فقد كان المشركون يومئذ أكثر من المسلمين ، ولو لم يظهر الآن فيما بين المسلمين لظهر في ديار الشرك إذ لا خوف لهم ، وتلك المعارضة حجة لهم لو كانت ، والإنسان على نقل الحجة يكون أحرص منه على نقل الشبهة ، كيف وقد نقلت كلام مسليمة<sup>(١)</sup> ومخاريق المتنبيين من غير أن يكون لشيء من ذلك أصل ، فكما تبين بهذا التقرير انقطاع توهم المعارضة ، وكون القرآن حجة موجبة للعلم قطعاً فكذلك ينقطع هذا التوهم في التواتر من الأخبار .

فإن قيل : لكونه خلاف العادة أثبتنا علم طمأنينة القلب به ولكون الاتفاق متوهماً لم تثبت به علم اليقين كما ذكرنا من حال من رأى آثار الموت في دار إنسان وأخبر بموته . قلنا : طمأنينة القلب في الأصل إنما تكون بمعرفة حقيقة الشيء فإن امتنع ثبوت ذلك في موضع فذلك لغفلة من الناظر حيث اكتفى بالظاهر ، ولو تأمل وجد في طلب الباطن لظهر عنده التلبيس والفساد كما يكون في حق المخبر بموت الميت ، وإنما تتحقق هذه الغفلة في موضع يكون وراء ما عاينه حد آخر ، بمنزلة ما يراه النائم في منامه ؛ فإن عنده أن ما يراه هو الحقيقة في ذلك الوقت ولكن لما كان وراء هذا الحد حد آخر للمعرفة فوقه وهو ما يكون في حالة اليقظة فباعتبار هذه المقابلة يظهر أن ما يراه في النوم لم يكن موجباً للمعرفة حقيقة ، فأما هنا ليس وراء<sup>(٢)</sup> الطمأنينة الثابتة بخبر التواتر حد آخر للعلم فوقه على ما بينا أن الثابت بخبر التواتر والثابت بالمعينة في وقوع العلم به سواء ، فالوجب للعلم هنا معنى في قوة الدليل وهو انقطاع

(١) وفي الثمانية : كلمات مسليمة .

(٢) وفي الثمانية : ليس فيما وراء .

توهم المواظاة ومثل هذا<sup>(١)</sup> كلما ازداد المرء التأمل فيه ازداد يقيناً ، فالتشكيك فيه يكون دليل نقصان العقل بمنزلة التشكيك في حقائق الأشياء المحسوسة ، والطمأنينة التي تكون باعتبار كمال العقل تكون عبارة عن معرفة الشيء حقيقة لاحتالة . وبهذا يتبين فساد قولهم إنه ليس في الجماعة إلا اجتماع الأفراد ؛ لأن مثل هذه الطمأنينة لا تثبت بخبر الفرد وتوهم الكذب في ذلك الخبر غير خارج عن حد المعتاد . ثم هذا باطل فإن الواحد منا يمكنه أن يتكلم بحروف الهجاء كلها ، وهل لقائل أن يقول لقدبرته على ذلك يتوهم منه أن يأتي بمثل القرآن ففيه تلك الحروف بعينها ، وكذلك المي منا يمكنه أن يتكلم بكل حكمة من شعر امرئ القيس وغيره ثم لا يقول أحد إنه لقدبرته على ذلك يقدر على [إنشاء]<sup>(٢)</sup> قصيدة مثل تلك القصيدة ، وقد يتكلم الإنسان عن ظن وفراصة فيصيب مرة ثم لا يقول أحد إنه يصيب في كل ما يتكلم [به]<sup>(٣)</sup> بهذا الطريق اعتباراً للجملة بالفرد ، واتفاق مثل هذا الجمع على الصدق كان بجامع<sup>(٤)</sup> جمعهم عليه وهو دماء الدين والمروءة على الصدق ، وإنما ندعى انقطاع توهم اتفاقهم مع اختلاف الطبائع والأهواء من غير جامع يجمعهم على ذلك ، فأما عند وجود الجامع فهو موافق للمعتاد .

فإن قيل : لو تواتر الخبر عند القاضي بأن الذي في يد زيد ملك عمرو لم يقض له بالملك بدون إقامة البينة ولو ثبت له علم اليقين بذلك لتمكن من القضاء به . قلنا : هذا أولاً يلزم الخصم فإنه ثبت علم طمأنينة القلب بخبر التواتر ، وبه يتمكن من القضاء لأن شهادة الشاهدين لا يثبت فوق ذلك . فأما<sup>(٥)</sup> عندنا فيحتمل أن يقال بأنه يقضى لأنه مأمور شرعاً بأن يقضى بالعلم ويحتمل أن لا يقضى ، بمنزلة ما لو صار معلوماً له بمعاينة السبب قبل أن يقد القضاء فيما ثبت مع الشبهات وفيما يندري بالشبهات من الحدود التي هي لله تعالى وإن صار معلوماً له بعد ما قلد القضاء لم يقض به ما لم تشهد

(١) وفي الهندية : مثل ذلك .

(٢) زيادة من الهندية .

(٣) زيادة من الهندية .

(٤) وفي الثانية : لجامع .

(٥) وفي الثانية : وأما .

الشهود ، وعلم اليقين يثبت له بماينة السبب لا محالة ، ألا ترى أن الشاهد لو قال أخبر لم يجوز للقاضي أن يقضى بقوله ، وفيما يرجع إلى العلم لا فرق بين قوله أشهد وبين قوله أخبر ؛ فعرفنا أن في باب القضاء تعتبر الشرائط سوى العلم بالشئ ليتمكن القاضي من القضاء به .

ثم المذهب عند علمائنا أن الثابت بالتواتر من الأخبار علم ضروري كالثابت بالمماينة . وأصحاب الشافعي يقولون : الثابت به علم يقين ولكنه مكتسب لا ضروري بمنزلة ما يثبت من العلم بالنبوة عند معرفة المعجزات فإنه علم يقين ولكنه مكتسب لا ضروري ، وهذا لأن فيما يكون ضروريا لا يتحقق الاختلاف فيما بين الناس ، وإذا وجدنا الناس مختلفين في ثبوت علم اليقين بالخبر التواتر عرفنا أنه مكتسب . ولكننا نقول : هذا فاسد فإنه لو كان طريق هذا العلم الاكتساب لاختص به من يكون من أهل الاكتساب ورأينا أنه لا يختص هذا العلم بمن يكون من أهل الاكتساب فكل واحد منا في صغره كان يعلم أباه وأمه بالخبر كما يعلمه بعد البلوغ ولو كان طريقه الاكتساب لتمكن المرء من أن يترك هذا الاكتساب فلا يقع له العلم ، وبالاتفاق العلم الذي يحصل بخبر التواتر لا يتمكن المرء من دفعه بكسب يباشره أو بالامتناع من<sup>(١)</sup> اكتسابه ، فعرفنا أنه ثابت ضرورة . فأما المعجزة فهناك يحتاج إلى [ أن<sup>(٢)</sup> ] تميز المعجزة من المخرفة ، وتميز ما يكون في حد مقدور البشر مما يكون خارجاً من ذلك ولا طريق إلى هذا التمييز إلا بالاستدلال ، فعرفنا أن العلم الثابت به طريقه طريق الاستدلال وقد بينا أنه لا خلاف بين من لهم عقول كاملة في العلم الواقع بخبر التواتر وإنما الاختلاف ناشئ من نقصان العقل لبعض الناس وترك التأمل وذلك دليل وسواس يعتري بعض الناس كما يكون في المعلوم بالحواس ، وبالاتفاق لا يعتبر هذا الاختلاف في المعلوم بالحواس ويكون العلم الواقع به ضرورياً فكذلك في المعلوم بخبر التواتر . ثم اختلف مشايخنا فيما هو متواتر الفرع آحاد الأصل من الأخبار وهو الذي تسميه الفقهاء في حيز التواتر والمشهور من الأخبار ، فكان أبو بكر

---

(١) وفي المثانية : عن .

(٢) زيادة من التهنية .

الرازي رحمه الله يقول هذا أحد قسمي المتواتر على معنى أنه يثبت به علم اليقين ولكنه علم اكتساب كما قال أصحاب الشافعي في القسم الآخر ، وكان عيسى بن أبان رحمه الله يقول لا يكون المتواتر إلا ما يوجب العلم ضرورياً<sup>(١)</sup> ، فأما النوع الثاني فهو مشهور وليس بمتواتر وهو الصحيح عندنا . وبيان هذا النوع في كل حديث نقله عن رسول الله صلى الله عليه وسلم عدد يتوهم اجتماعهم على الكذب ولكن تلقته العلماء بالقبول والعمل به ، فباعتبار الأصل هو من الآحاد ، وباعتبار الفرع هو متواتر ، وذلك نحو خبر المسح على الخفين ، وخبر تحريم المتعة بعد الإباحة ، وخبر تحريم نكاح المرأة على عمها وعلى خالتها ، وخبر حرمة التفاضل في الأشياء الستة وما أشبه ذلك . أما أبو بكر الرازي كان يقول لما تواتر نقل هذا الخبر إلينا من قوم لا يتوهم اجتماعهم على الكذب فقد أوجب لنا ذلك علم اليقين وانقطع به توهم الاتفاق في الصدر الأول ؛ لأن الذين تلقوه بالقبول والعمل به لا يتوهم اتفاقهم على القبول إلا بجامع جمعهم على ذلك وليس ذلك إلا تامين جانب الصديق في الذين كانوا أهلاً من رواته ، ولكن إنما عرفنا هذا بالاستدلال فلماذا سمينا العلم الثابت به مكتسباً وإن كان مقطوعاً به ، بمنزلة العلم بمعرفة الصانع ، ألا ترى أن النسخ يثبت بمثل هذه الأخبار ، فإنه يثبت بها الزيادة على كتاب الله تعالى والزيادة على النص نسخ ولا يثبت نسخ ما يوجب علم اليقين إلا بمثل ما يوجب علم اليقين . وجه قول عيسى أن ما يكون موجباً علم اليقين فإنه يكفر جاحده كما في المتواتر الذي يوجب العلم ضرورة ، وبالاتفاق لا يكفر جاحده المشهور من الأخبار ؛ فمرفنا أن الثابت به علم طمأنينة القلب لا علم اليقين وهذا لأنه وإن تواتر نقله من الفريق الثاني والثالث فقد بقي فيه شبهة توهم الكذب عادة باعتبار الأصل ؛ فإن رواته عدد يسير وعلم اليقين إنما يثبت إذا اتصل بمن هو معصوم عن الكذب على وجه لا يبق فيه شبهة الانفصال وقد بقي هنا شبهة الانفصال باعتبار الأصل فيمنع ثبوت علم اليقين به ؛ يقرره أن العلم الواقع لنا بمثل هذا النقل إنما يكون قبل التأمل<sup>(٢)</sup> في شبهة الانفصال ، فأما عند التأمل في هذه الشبهة يتمكن نقصان فيه ، فمرفنا أنه علم طمأنينة ، فأما العلم الواقع بما هو متواتر بأصله وفرعه فهو يزداد قوة بالتأمل فيه ،

(١) وفي الثمانية والهندية : ضرورة .

(٢) كان في الأصل في شبهة التأمل قبل الانفصال وما أفتناه من الثمانية .

ثم قد بينا أن التفاوت يظهر عند المقابلة فإذا لم يكن وراء القسم الأول حد آخر عرفنا أن الثابت به علم ضرورة ، ولما كان وراء القسم الثاني حد آخر عرفنا أن الثابت به علم طمأنينة<sup>(١)</sup> . ولكن مع هذا تجوز الزيادة على النص بهذا النوع من الأخبار ؛ لأن العلماء لما تلقته بالقبول والعمل به كان دليلاً موجباً فإن الإجماع من العصر الثاني والثالث دليل موجب شرعاً فلهذا جوزنا به الزيادة على النص ولكن مع هذا بقي فيه شبهة توهم الانفصال فلا يكفر جاحده ، وما هذا إلا نظير ما تقدم بيانه ؛ فإن العلم بكون المسيح عليه السلام مبعوثاً إلى بنى إسرائيل ثابت بالنقل المتواتر أصلاً وفرعاً على وجه لم يبق فيه توهم الشبهة لأحد ، ثم بنقلهم المتواتر أنه قتل أو صلب لا يثبت العلم ؛ لأن ذلك آحاد الأصل متواتر الفرع كما قررنا .

فإن قيل : [ فكان ينبغي<sup>(٢)</sup> ] أن يثبت به طمأنينة القلب كما أثبتتم هنا . قلنا : إنما لم تثبت لأنه اعترض ما هو أقوى منه فيما يرجع إلى العلم وهو إخبار علام الغيوب بأنهم ما قتلوه يقيناً والحجج التي تثبت بها طمأنينة القلب إذا اعترض عليها ما هو أقوى لم يبق علم طمأنينة القلب بها .

ثم ذكر عيسى رحمه الله أن هذا النوع من الأخبار ينقسم إلى ثلاثة أقسام : قسم يضل جاحده ولا يكفر وذلك نحو خبر الرجم ، وقسم لا يضل جاحده ولكن يخطأ ويخشى عليه المأثم وذلك نحو خبر المسح بالخف وخبر حرمة التفاضل ، وقسم لا يخشى على جاحده المأثم ولكن يخطأ في ذلك وهو الأخبار التي اختلف<sup>(٣)</sup> فيها الفقهاء في باب الأحكام . وهذا الذي قاله صحيح بناؤه على تلقى العلماء إياه بالقبول ثم العمل بموجبه فإن خبر الرجم اتفق عليه العلماء من الصدر الأول والثاني وإنما خالف فيه الخوارج وخلافهم لا يكون قدحاً في الإجماع ولهذا قال يضل جاحده . فأما خبر المسح ففيه شبهة الاختلاف في الصدر الأول ، فإن عائشة وابن عباس رضي الله عنهما كانا يقولان سلوا هؤلاء الذين يرون المسح هل مسح رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد سورة المائدة ؟ والله ما مسح رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد سورة المائدة ، وقد

(١) وفي الثمانية : طمأنينة القلب .

(٢) زيادة من الثمانية .

(٣) وفي الثمانية والمئدية : تختلف

نقل رجوعهما عن ذلك أيضاً وكذلك خبر الصرف فقد روى عن ابن عباس رضى الله عنهما أنه كان يجوز التفاضل مستدلاً بقوله صلى الله عليه وسلم : « لا ربا إلا في النسيئة » وقد نقل رجوعه عن ذلك ، فلشبهة الاختلاف في الصدر الأول قلنا بأنه لا يضل جاحده ولكن يخشى عليه المأثم ، ولأن<sup>(١)</sup> باعتبار رجوعهم يثبت الإجماع [ وقد ثبت الإجماع<sup>(٢)</sup> ] على قبوله من الصدر الثاني والثالث ولا يسع مخالفة الإجماع فلهذا يخشى على جاحده المأثم . وأما النوع الثالث فقد ظهر فيه الاختلاف في كل قرن فكل من ترجع عنده جانب الصدق فيه بدليل عمل به وكان له أن يخطئ صاحبه ولكن لا يخشى عليه المأثم في ذلك لأنه صار إليه عن اجتهاد والإثم في الخطأ موضوع عن المجتهد على ما نبينه إن شاء الله تعالى .

وأما الغريب المستنكر فإنه يخشى المأثم على العامل به ، وذلك نحو خبر القتل في القسامة وخبر القضاء بالشاهد واليمين ؛ لأنه مخالف لظاهر القرآن وقد ترك العلماء في القرن الأول والثاني العمل به فبه يقرب من الكذب ، كما أن المشهور يقرب من الصدق بتلقيهم إياه بالقبول والعمل به ، فكما يخشى المأثم هناك على ترك<sup>(٣)</sup> العمل به لقربه من الصدق فكذلك يخشى على من يعمل بالغريب المستنكر لقربه من الكذب والثابت بمثله مجرد الظن ومن الظن ما يآثم المرء باتباعه ، قال تعالى : « وظننتم ظن السوء » وقال تعالى : « إن بعض الظن إثم » وهو نظير من يصير إلى التحرى عند اشتباه القبلة فيعمل به مع وجود الدليل ويترك العمل بالدليل ، ولا شك في تأثيم من يدع العمل بالدليل ويعمل بالظن ، فهذا مثله ، والله أعلم .

ذكر عيسى رحمه الله أنه ليس لما ينعقد به التواتر حد معلوم من حيث العدد ، وهو الصحيح ؛ لأن خبر التواتر يثبت علم اليقين ولا يوجد حد من حيث العدد يثبت به علم اليقين<sup>(٤)</sup> وإذا انتقص منه بفرد لا يثبت علم اليقين . ولكننا نعلم أن بالعدد اليسير لا يثبت ذلك لتوهم المواطأة بينهم وبالجمع العظيم يثبت ذلك لانعدام توهم

(١) وفي المئانية والمهندية : لأن .

(٢) زيادة من النسختين .

(٣) وفي المئانية والمهندية : على من يترك .

(٤) بالعدد الكبير يثبت علم اليقين وبالقليل لا يثبت فأما بين ذلك مشكل . — هامش المئانية .

المواطنة ، فإنما يبنى على هذا أنه متى كان المخبرون بحيث يؤمن تواطؤهم عادة يكون خبرهم متواتراً . والحدود نوعان : منه ما يكون متميز الأطراف والوسط كالمقادير في الحدود الشرعية ، ومنه ما يكون متميز الأطراف مشكل الوسط كالسير بالأميال والأكل بالأرطال . فهذا مما هو متميز الأطراف مشكل الوسط ، والطريق فيه ما بينا .

### فصل في بيان أن إجماع هذه الأمة موجب للعلم

قال رضى الله عنه : اعلم أن إجماع هذه الأمة موجب للعلم قطعاً كرامة لهم على الدين لا لا تقطع توم اجتماعهم على الضلال بمعنى معقول ، فاليهود والنصارى والمجوس أكثر منا عدداً وقد وجد منهم الإجماع على الضلالة ؛ ولأن الاتفاق قد يتحقق من الخلف على وجه المتابعة للآباء من غير حجة كما أخبر الله تعالى عن الكفرة بقوله تعالى : « إنا وجدنا آباءنا على أمة » وقال تعالى : « اتخذوا أجباهم ورهبانهم أرباباً من دون الله » ففرقنا أنه إنما جعل اجتماع هذه الأمة حجة شرعاً كرامة لهم على الدين . فهذا مذهب<sup>(١)</sup> الفقهاء وأكثر المتكلمين . وقال النظام وقوم من الإمامية لا يكون الإجماع حجة موجبة للعلم بحال لأنه ليس فيه إلا اجتماع الأفراد وإذا كان قول كل فرد غير موجب للعلم لكونه غير معصوم عن الخطأ فكذلك أقاويلهم بعد ما اجتمعوا لأن توم الخطأ لا ينعدم بالاجتماع<sup>(٢)</sup> ، ألا ترى أن كل واحد منهم لما كان إنساناً قبل الاجتماع فبعد الاجتماع هم ناس وكل واحد من القادرين حالة الانفراد لا يصير عاجزاً بعد الاجتماع ، وكل واحد من العميان عند الانفراد لا يصير بصيراً بالاجتماع ولا تصير جملتهم أيضاً بهذه الصفة بعد الاجتماع . وهذا الكلام ظاهر التناقض والفساد فقد ثبت بالاجتماع ما لا يكون ثابتاً عند الانفراد في المحسوسات والمشروعات ؛ فإن الأفراد لا يقدر على حمل خشبة ثقيلة وإذا اجتمعوا قدروا على ذلك ، واللحمة الواحدة من الطعام والقطرة من الماء لا تكثر مشبعة ولا مروية ثم عند الاجتماع تصير مشبعة ومروية ، وهذا لأن بالاجتماع يحدث ما لم يكن عند الانفراد وهو الدليل الجامع لهم على

(١) وفي السنية والمهنية : هو مذهب .

(٢) وفي السنية والمهنية : بالإجماع .

ما اتفقوا عليه ، وقد قررنا هذا في الخبر التواتر ، ومن أنكر كون الإجماع حجة موجبة للعلم فقد أبطل أصل الدين فإن مدار أصول الدين ومرجع المسلمين إلى إجماعهم فالنكر لذلك يسمى في هدم أصل الدين . وسنقرر هذا في آخر الفصل .

ثم الدليل على أن الإجماع من هذه الأمة حجة موجبة شرعاً ، وأنهم إذا اجتمعوا على شيء فالحق فيما اجتمعوا عليه قطعاً ، وإذا اختلفوا في شيء فالحق لا يعدوهم أصلاً الكتاب والسنة . أما الكتاب فقوله تعالى : « كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر » وكلمة « خير » بمعنى أفضل فيدل على النهاية في الخيرية وذلك دليل ظاهر على أن النهاية<sup>(١)</sup> في الخيرية فيما يجتمعون عليه ، ثم فسر ذلك بأنهم يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وإنما جعلهم خير أمة بهذا ، والمعروف المطلق ما هو حق عند الله تعالى ، فأما ما يؤدي إليه اجتهاد المجتهدين فإنه غير معروف مطلقاً إذ المجتهد يخطئ ويصيب ولكنه معروف في حقه على معنى أنه يلزمه العمل به ما لم يتبين خطؤه ، ففي هذا بيان أن المعروف المطلق ما يجتمعون عليه .

فإن قيل : هذا يقتضي كون كل واحد منهم آمراً بالمعروف كما ذكرنا في موجب الجمع المضاف إلى جماعة وبالإجماع اجتهاد كل واحد منهم بانفراده لا يكون موجباً للعلم قطعاً . قلنا : لا بل المراد هنا أن جميع الأمة أو أكثرهم بهذه الصفة ، ونظيره قوله تعالى : « وإذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك » . « وإذ قلتم نفساً فآذائهم فيها » وكان ذلك من بعضهم . ويقال في بذلة الكلام : بنو هاشم حكماء ، وأهل الكوفة فقهاء ، وإنما يراد بعضهم ، فيتبين بهذا التحقيق أن المراد بيان أن الأكثر من هذه الأمة إذا اجتمعوا على شيء فهو المعروف مطلقاً ، وأنهم إذا اختلفوا في شيء فالمعروف المطلق لا يعدو أقوالهم ، وقال تعالى : « ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ، ويتبع غير سبيل المؤمنين » الآية ، فقد جعل الله اتباع غير سبيل المؤمنين بمنزلة مشاقة الرسول في استيجاب النار . ثم قول الرسول موجب للعلم قطعاً فكذلك ما اجتمع عليه المؤمنون ، ولا يجوز أن يقال المراد اجتماع الخالصين لأن في ذكرها دليلاً على أن تأثير أحدهما كتأثير الآخر ، بمنزلة قوله تعالى : « والذين لا يدعون مع الله

(١) وفي الثمانية والمهنية : على أن نهاية الخيرية .



إلهاً آخر » إلى قوله : « ومن يفعل ذلك يلق أثاماً » وأيد هذا قوله تعالى :  
« ولم يتخذوا من دون الله ولا رسوله ولا المؤمنين وليجة » ففي هذا تنصيص على أن  
من اتخذ وليجة من دون المؤمنين فهو بمنزلة من اتخذ وليجة من دون الرسول . وقال  
تعالى : « وليمكن لهم دينهم الذي ارتضى لهم » وفيه تنصيص على أن المرضي عند الله  
ما هم عليه حقيقة ، ومعلوم أن الارتضاء مطلقاً لا يكون بالخطأ وإن كان المخطئ معذوراً  
وإنما يكون بما هو الصواب ، ففرقنا أن الحق مطلقاً فيما اجتمعوا عليه . وقال تعالى :  
« وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس » والوسط العدل المرضي  
قال تعالى : « أوسطهم » أى أعدلهم وأرضاهم قولاً ، وقال القائل :  
\* هم وسط يرضى الأنام بحكمهم \*

أى عدل ، ففي الوصف لهم بالعدالة تنصيص على أن الحق ما يجتمعون عليه ،  
ثم جعلهم شهداء على الناس والشاهد مطلقاً من يكون قوله حجة ، ففي هذا بيان  
أن إجماعهم حجة على الناس وأنه موجب للعلم قطعاً ، ولا معنى لقول من يقول  
الشهود في الحقوق عند القاضي وإن جمعت شهادتهم حجة فإنها لا تكون موجبة  
للعلم قطعاً وهذا لأن شهادتهم حجة في حق القاضي باعتبار أنه مأمور بالقضاء بالظاهر  
فإن ما وراءه غيب عنه ولا طريق له إلى معرفته فيكون حجة بحسب ذلك ، وأما هنا  
فقد جعل الله تعالى هذه الأمة شهداء على الناس بما هو حق الله تعالى [ على الناس  
وهو علام الغيوب لا تخفى عليه خافية فإن ما يكون حجة لحق (١) الله تعالى (٢) ]  
على الناس ما يكون موصوفاً بأنه حق قطعاً ، كيف وقد جعل الله شهادتهم على الناس  
كشهادة الرسول عليهم ، فقال تعالى ، « ويكون الرسول عليكم شهيداً » وشهادة  
الرسول حجة موجبة للعلم قطعاً لأنه معصوم عن القول بالباطل ، فتبين بهذه المقابلة  
أن شهادة الأمة في حق الناس بهذه الصفة ، ولا يجوز أن يقال هذا في حكم الآخرة  
لأنه لا تفصيل في الآية ؛ ولأن ما في الآخرة يكون أداء الشهادة في مجلس القضاء  
والقاضي علام الغيوب عالم بحقائق الأمور فما لم يكونوا عالين بما هو الحق في الدنيا  
لا يصلحون للأداء بهذه الصفة في الآخرة مع أن الشهادة في الآخرة مذكورة .

(١) وفي الهندية : في حق الله -

(٢) ما بين المربعين زيادة من النسخين .

في الآيتين من كتاب الله تعالى في قوله تعالى : « فكيف إذا جئنا من كل أمة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيداً » وفي قوله تعالى : « ويوم نبعث من كل أمة شهيداً » الآية ، فتبين أن المراد بما تلونا الشهادة بحقوق الله تعالى على الناس في الدنيا . ولا يقال كما وصف الله هذه الأمة بأنهم شهداء فقد وصف به أهل الكتاب ، قال تعالى : « يأهل الكتاب لم تصدّون عن سبيل الله من آمن تبغونها عوجاً وأنتم شهداء » وقال تعالى : « بما استُحفظوا من كتاب الله وكانوا عليه شهداء » ثم لم يدل ذلك على أن إجماعهم موجب للعلم وهذا لأن الله تعالى إنما جعلهم شهداء بما أخذ الميثاق به عليهم وهو بيان نعت رسول الله صلى الله عليه وسلم من كتابهم للناس ، كما قال تعالى : « وإذ أخذ الله ميثاق الذين أتوا الكتاب لتبيننه » الآية ، ولو بينوا كان بيانهم حجة ، إلا أنهم لما تعفتوا واشتغلوا بالحسد وطلب الرياسة كفروا بذلك ، وإنما سماهم أهل الكتاب باعتبار ما كانوا عليه من قبل ولذلك جعلهم شهداء على حفظ الكتاب ، فالأمر ببطلان قولهم حجة ، ولكنهم حرّفوا وغيروا ذلك فلماذا لا يكون قولهم حجة ؟ فأما هنا فقد جعل الله هذه الأمة شهداء على الناس ، فمرنا أن قولهم حجة في إلزام حقوق الله على الناس<sup>(١)</sup> إلى قيام الساعة . ولا يقال فقد ثبت حق الله بما لا يوجب العلم قطعاً نحو خبر الواحد والقياس وهذا لأن خبر الواحد حجة باعتبار أنه كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم وقوله حجة موجبة للعلم قطعاً ولكن امتنع ثبوت العلم به لشبهة في النقل ، واحتمل ذلك لضرورة فقدان رسول الله صلى الله عليه وسلم ، والقياس لا يكون حجة لإثبات الحكم ابتداء بل بتعميد الحكم الثابت بالنص إلى محل لا نص فيه ، واحتمل ذلك لضرورة حاجتنا إلى ذلك ؛ فأما هنا فقد جعل الله تعالى الأمة شهداء على الناس مطلقاً ، وذلك لا يكون إلا إذا كان الحق مطلقاً فيما يشهدون به .

فإن قيل : وصف الله تعالى إياهم بهذا لا يكون دليلاً على أنه لا يتوهم اجتماعهم على ما هو ضلالة ، كما في قوله تعالى : « وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون » ففيه بيان أنه خلقهم للعبادة ثم لا يمنع ذلك توهم اجتماعهم على ترك العبادة . قلنا : اللام

(١) وفي النهاية : حقوق الله تعالى الناس .

المذكور في قوله تعالى : « ليكونوا » يدل على أنه جعلهم بهذه الصفة كرامة لهم ليكون قولهم حجة على الناس في حق الله ، كما يقول إنه جعل الناس أحراراً ليكونوا أهلاً للملك فإنما يفهم منه أن الأهلية للملك ثابت لهم باعتبار الحرية ، فهاهنا أيضاً يفهم من الآية أن قولهم حجة على الناس باعتبار صفة الوساطة لهم ، وهكذا كان يقتضى ظاهر قوله تعالى : « إلا ليعبدون » غير أنا لو حملنا على هذا الظاهر خرجت العبادة من أن ينالها ثواب أو عقاب بتركها ؛ لأن ذلك يثبت باختيار يكون من العبد عند الإقدام عليه ، فعرفنا أن المراد من قوله : « إلا ليعبدون » إلا وعليهم العبادة لى . وبأن بترك الظاهر في موضع لقيام الدليل لا يمنع العمل بالظاهر فيما سواه ، وتبين أن ما نحن فيه نظير شهادة الرسول علينا كما ذكره الله معطوفاً على هذه الصفة لا نظير ما استشهدوا به .

وأما السنة فقد جاءت مستفيضة مشهورة في ذلك : فنها حديث عمر رضى الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « من سرهُ بمجوحة الجنة فلينزم الجماعة ؛ فإن الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين أبعد » ومنها حديث معاذ رضى الله عنه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « ثلاث لا يُنزل عليهن قلب مسلم : إخلاص العمل لله تعالى ، ومناحة الأمر ، ولزوم جماعة المسلمين » ومنها قوله صلى الله عليه وسلم : « يد الله مع الجماعة فمن شذ شذ في النار » وقال عليه السلام : « من خالف الجماعة قيد شبر فقد خلع ربة الإسلام من عنقه » وقال عليه السلام : « إن الله لا يجمع أمتي على الضلالة » ولما سئل عن الخيرة التي يتعاطاها الناس قال : « ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن ، وما رآه المسلمون قبيحاً فهو عند الله قبيح » والآثار في هذا الباب كثيرة تبلغ حد التواتر ؛ لأن كل واحد منهم إذا روى حديثاً في هذا الباب <sup>(١)</sup> محممه في جمع ولم ينكر عليه أحد من ذلك الجمع فذلك بمنزلة التواتر ، كالإنسان إذا رأى القافلة بعد انصرافها من مكة وسمع من كل فريق واحداً يقول : قد حججنا ، فإنه يثبت له علم اليقين بأنهم حجوا في تلك السنة ،

(١) كان في الأصل : في هذا الباب منهم ، ولفظ منهم ساقط من النسختين .

وشيء من المعقول يشهد به ؛ فإن الله تعالى جعل الرسول خاتم النبيين وحكم ببقاء شريعته إلى يوم القيامة وأنه لا نبي بعده ، وإلى ذلك أشار رسول الله صلى الله عليه وسلم في قوله : « لا تزال طائفة من أمتي على الحق ظاهرين لا يضرهم من نأوأمهم » فلا بد من أن تكون شريعته ظاهرة في الناس إلى قيام الساعة وقد انقطع الوحي بوفاة ، فعرفنا ضرورة أن طريق بقاء شريعته عصمة الله أمة من أن يجتمعوا على الضلالة فإن في الاجتماع على الضلالة رفع الشريعة وذلك يضاد الموعود من البقاء ، وإذا ثبت عصمة جميع الأمة من الاجتماع على الضلالة ضاهى ما أجمعوا عليه السمووع من رسول الله صلى الله عليه وسلم وذلك موجب للعلم قطعاً ، فهذا مثله . وهذا معنى ما قلنا إن عند الاجتماع يحدث ما لم يكن ثابتاً بالأفراد ، وهو نظير القاضي إذا نفذ قضاء باجتهاد فإنه يلزم ذلك على وجه لا يحتمل النقص ، وإن كان ذلك فوق الاجتهاد وكان ذلك لصيانة القضاء الذى هو من أسباب الدين فلأن ثبت هنا ما ادعينا صيانة لأصل الدين كان أولى .

فإن قيل : كيف يستقيم هذا [١] وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « لا تقوم الساعة إلا على شرار الناس » وقال : « لا تقوم الساعة حتى لا يقال في الأرض الله ؟ » قلنا : في حجة هذا الحديث نظر هو في الظاهر مخالف لكتاب الله « الله ولى الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور » ومن كان الله وليه فهو ظاهر أبداً ، ومعنى قوله يخرجهم من الظلمات إلى النور : أى من ظلمات الكفر والباطل إلى نور الإيمان والحق ، فذلك دليل على أن الحق ما يتفقون عليه في كل وقت ، وقال تعالى : « هو الذى يصلى عليكم وملائكته » الآية ، ولو ثبت الحديث فالمراد ببيان أن أهل الشر ينقلبون في آخر الزمان مع بقاء الصالحين المتمسكين بالحق فيهم ، والمراد بالحديث الآخر بيان الحال بين نفخة الفرع ونفخة البعث ؛ فإن قيام الساعة عند نفخة البعث ، وعند ذلك لم يبق في الأرض من بنى آدم أحد حيا .

ثم الكلام بعد هذا في سبب الإجماع ، وركنه ، وأهلية من ينمقد به الإجماع ، وشرطه ، وحكمه .

(١) من هنالى : فإن قيل كيف يستقيم هذا . في الصفحة التالية زيادة من الثمانية والمئدية .

## فصل السبب

قال رضى الله عنه : اعلم بأن سبب الإجماع قد يكون توقيفاً من الكتاب والسنة . أما الكتاب فنحو الإجماع على حرمة الأمهات والبنات ، سببه قوله تعالى : « حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم » وأما من حيث السنة فنحو الإجماع على أن في اليدين الدية وفي إحداها نصف الدية ، والإجماع على أنه لا يجوز بيع الطعام المشتري قبل القبض ، وما أشبه ذلك ؛ فإن سببه السنة المروية في الباب . ومن ذلك ما يكون مستنبطاً بالاجتهاد على ما هو المنصوص عليه من الكتاب أو السنة ، وذلك نحو إجماعهم على توظيف الخراج على أهل السواد ؛ فإن عمر رضى الله عنه حين أراد ذلك خالفه بلال مع جماعة من أصحابه حتى تلا عليهم قوله تعالى : « والذي جاءوا من بعدهم » قال : أرى لمن بعدكم في هذا النية نصيباً فلو قسمتها بينكم لم يبق لمن بعدكم فيها نصيب . فأجمعوا على قوله ، وسبب إجماعهم هذا الاستنباط . ولما اختلفوا في الخليفة بعد رسول الله عليه السلام قال عمر : إن رسول الله اختار أبا بكر لأمر دينكم فيكون أرضى به لأمر دنياكم . فأجمعوا على خلافته ، وسبب إجماعهم هذا الاستنباط . ومنها ما يكون عن رأى نحو إجماعهم على أجل النعين ، وإجماعهم على الحد على شارب الخمر على ما روى أن عمر رضى الله عنه لما شاورهم في ذلك قال على : إنه إذا شرب هذى وإذا هذى افترى وحد المفترين في كتاب الله ثمانون جلدة . وهكذا قاله ابن عوف . وكان على يقول : ما من أحد أقيم عليه حدا فيموت فأجد من ذلك في نفسى شيئاً إلا حد الخمر فإنه ثبت بآرائنا . فإن قيل كيف يستقيم هذا [١] وإثبات الحد بالرأى لا يكون ؟ قلنا : لا نقول لإثبات أصل الحد كان بالرأى بل بالسنة وهو ما ثبت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر بالضرب بالجريد والنعال في شرب الخمر إلا أنهم بالنفحص عرفوا مقدار ما ضرب فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو أن الذين كانوا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم يومئذ أربعون نفراً وضرب كل واحد بنعليه ، فنقلوا بالرأى من النعال إلى الجللات استدلالاً بحمد القذف وأثبتوا المقدار بالنص ، فأجمعوا أن حد الخمر ثمانون جلدة .

---

(١) إلى هنا انتهت الزيادة .

وكلن ابن جرير رحمه الله يقول : الإجماع الموجب للعلم قطعاً لا يصدر عن خبر الواحد ولا عن قياس ؛ لأن خبر الواحد والقياس لا يوجب العلم قطعاً فما يصدر عنه كيف يكون موجباً لذلك ؟ ولأن الناس يختلفون في القياس هل هو حجة أم لا ؟ فكيف يصدر الإجماع عن نفس الخلاف ؟ وهذا غلط بين ، فقد بينا أن إجماع هذه الأمة حجة شرعاً باعتبار عينه لا باعتبار دليله ، فمن يقول بأنه لا يكون إلا صادراً عن دليل موجب للعلم فإنه يجعل الإجماع لغواً وإنما يثبت العلم بذلك الدليل ، فهو ومن ينكر كون الإجماع حجة أصلاً سواء ، وخبر الواحد والقياس وإن لم يكن موجباً للعلم بنفسه فإذا تأيد بالإجماع فذلك يضاهي ما لو تأيد بآية من كتاب الله أو بالعرض على رسول الله صلى الله عليه وسلم والتقرير منه على ذلك فيصير موجباً للعلم من هذا الطريق قطعاً ، وقد كان في الصدر الأول اتفاق على استعمال القياس وكونه حجة على ما نبينه ، وإنما أظهر الخلاف بعض أهل الكلام ممن لا نظر<sup>(١)</sup> له في الفقه ، وبعض المتأخرين ممن لا علم له بحقيقة الأحكام وأولئك لا يمتد بخلافهم<sup>(٢)</sup> ولا يؤنس بوقائعهم .

ثم الإجماع الثابت بهذه الأسباب يثبت انتقاله إلينا بالطريق الذي يثبت به انتقال السنة المروية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وذلك [تارة<sup>(٣)</sup>] يكون بالتواتر ، وتارة بالاشتهار ، وتارة بالآحاد ، وذلك نحو ما يروى عن عبيدة السلماني قال : ما اجتمع أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم على شيء كاجتماعهم على المحافظة على الأربع قبل الظهر ، وعلى الإسفار بالفجر ، وعلى تحريم نكاح الأخت في عدة الأخت . وقال ابن مسعود رضي الله عنه في تكبيرات الجنازة : كل ذلك قد كان ، وقد رأيت أصحاب<sup>(٤)</sup> النبي صلى الله عليه وسلم يكبرون عليها أربعاً . ومن الناس من أنكر ثبوت الإجماع بخبر الواحد لأن الإجماع يوجب العلم قطعاً وخبر الواحد لا يوجب ذلك ، وهذا خطأ بين ؛ فإن قول رسول الله صلى الله عليه وسلم موجب للعلم أيضاً ثم يجوز أن يثبت ذلك بالنقل

(١) وفي الهندية : لا بصر له .

(٢) بهامش الهندية : وهو النظام وداود الأصهباني .

(٣) زيادة من الهندية .

(٤) وفي الهنانية : محمد ، وفي الهندية : رسول الله .

بطريق الآحاد على أن يكون موجباً للعمل دون العلم ، فكذلك الإجماع يجوز أن  
ثبت بالنقل بطريق الآحاد على أن يكون موجباً للعمل . وسنقرر هذا في بيان الحكم  
إن شاء الله تعالى .

### فصل الركن<sup>(١)</sup>

ركن الإجماع نوعان : المزيمة ، والرخصة . فالمزيمة هو اتفاق الكل على الحكم  
بقول سماع<sup>(٢)</sup> منهم ، أو مباشرة الفعل فيما يكون من بابه على وجه يكون ذلك  
موجوداً من العام والخاص فيما يستوى الكل في الحاجة إلى معرفته لمعوم البلوى فيه  
كتحريم الزنا والزنا ، وتحريم الأمهات وأشباه ذلك ، ويشترك فيه جميع علماء العصر ،  
وفيما<sup>(٣)</sup> لا يحتاج العام إلى معرفته لعدم البلوى العام بهم فيه كحرمة المرأة على عمها  
وخالتها ، وفرائض الصدقات وما يجب في الزروع والثمار وما أشبه ذلك ؛ وهذا لأن  
ركن الشيء ما يقوم به أصله فإنما يقوم أصل الإجماع في النوعين بهذا .

وأما الرخصة وهو أن ينشر القول من بعض علماء أهل<sup>(٤)</sup> العصر ويسكت  
الباقون عن إظهار الخلاف وعن الرد على القائلين بعد عرض الفتوى عليهم أو صيرورته  
معلوماً لهم بالانتشار والظهور ، فالإجماع يثبت به عندنا . ومن العلماء من يقول بهذا  
الطريق لا يثبت الإجماع . ويحكي عن الشافعي رحمه الله أنه كان يقول : إن ظهر القول  
من أكثر العلماء والساكتون نفر يسير منهم يثبت به الإجماع ، وإن انتشر القول  
من واحد أو اثنين والساكتون أكثر علماء العصر لا يثبت به الإجماع .

وجه قولهم إن السكوت محتمل قد يكون للموافقة وقد يكون للمهابة والتقية مع  
إظهار الخلاف والمحتمل لا يكون حجة خصوصاً فيما يوجب العلم قطعاً ؛ ألا ترى أن  
فيما هو مختلف فيه السكوت لا يكون دليلاً على شيء لكونه محتملاً . ويستدلون على  
صحة هذه القاعدة بما روي أن عمر<sup>(٥)</sup> رضي الله عنه لما شاور الصحابة في مال فضل

(١) وفي الثانية : في الركن .

(٢) وفي الثانية والمهنية : يسمع .

(٣) وفي الثانية والمهنية : فيما بلا واو قبله .

(٤) لفظ ( أهل ) ساقط من النسخين .

(٥) وفي المهنية : عن عمر .

عنده للمسلمين فأشاروا عليه بتأخير القسمة والإمساك إلى وقت الحاجة وعلى رضى الله عنه في القوم ساكت فقال له : ما تقول يا أبا الحسن ؟ فقال : لم يجعل يقينك شكاً وعلملك جهلاً ؟ أرى أن تقسم ذلك بين المسلمين وروى فيه حديثاً ، فهو لم يجعل سكوته دليل الموافقة لهم حتى سأله ، واستخار<sup>(١)</sup> على رضى الله عنه السكوت مع كون الحق عنده في خلافهم . ولما شاور عمر الصحابة في إملاص<sup>(٢)</sup> الغيبة التي بعث بها ففرغت فقالوا : إنما أنت مؤدب وما أردت إلا الخير فلا شيء عليك<sup>(٣)</sup> وعلى رضى الله عنه في القوم ساكت فقال : ما تقول يا أبا الحسن ؟ فقال : إن كان هذا جهد رأيهم فقد أخطئوا ، وإن قاربوك فقد غشوك ، أرى عليك الغرة<sup>(٤)</sup> . فقال : أنت صدقتى . فقد استخار السكوت مع إضمار الخلاف ، ولم يجعل عمر سكوته دليل الموافقة حتى استنطقه . ولما بين ابن عباس حجته في مسألة العول للصحابة قالوا له : هلا قلت هذا لعمر ؟ فقال : كان رجلاً مهيباً فهبته ، وفي رواية من معنى درته من ذلك .

وكان عيسى بن أبان يقول : ترك النكير لا يكون دليل الموافقة بدليل حديث ذى الدين فإنه حين قال : أقصرت الصلاة أم نسيته يا رسول الله ؟ فنظر رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى أبي بكر وعمر وقال : « أحق ما يقول ذو الدين ؟ » ولو كان

(١) وفي كشف البردوى : استجاز في كلا الحرفين ، واستخار بمعنى اختار واستجاز السكوت : أى رأى السكوت جائزاً ، والله أعلم .

(٢) وفي المغرب : الإملاص الإزلاق ، أراد المرأة الحامل تضرب فتملص جنيهاً : أى تزلق وتسقطه قبل وقت الولادة ، فعل الضارب غرة ، من فسر الإملاص الجنيين فقد مها .

(٣) وفي كشف البردوى ج ٣ ص ٢٢٩ وما روى أن امرأة غاب عنها زوجها فبلغ عمر رضى الله عنه أنها تجالس الرجال وتحدثهم فأشخص إليها ليمتعها عن ذلك فأملصت من هيئته ، اور الصحابة في ذلك فقالوا : لا غرم عليك إنما أنت مؤدب وما أردت إلا الخير وعلى رضى الله ساكت في القوم فقال : ما تقول يا أبا الحسن ؟ فقال : إن كان هذا جهد رأيهم فقد أخطئوا وإن قاربوك أى طلبوا قربتكم فقد غشوك أى خانوك ، أرى عليك الغرة ، فقال : أنت صدقتى ، فقد استجاز على السكوت مع إضمار الخلاف ، ولم يجعل عمر رضى الله عنه سكوته دليل الموافقة حتى استنطقه اه . قلت وروى البيهقي في سننه عن شهر بن حوشب أن عمر صاح بأمرأة فأسقطت فأعتق عمر غرة ، وقال منقطع .

(٤) الغرة : بياض في جبهة الفرس قدر الدرهم ، وغرة المال خياره ومنه الحديث : « وجعل في الجنيين غرة عبداً أو أمة » : أى رقيقاً أو مملوكاً ثم أبدل عبداً أو أمة . وقيل أطلق اسم الغرة وهي الوجه على الجملة كما قيل رقبة ورأس فسكانه قيل وجعل فيه نسمة عبداً أو أمة . وقيل أراد الحيار دون الرذال اه من المغرب ملقطاً .



ترك التكبير دليل الموافقة لا كتفى به رسول الله صلى الله عليه وسلم منهم ولا استنطقهم في الصلاة من غير حاجة . وكان الكرخى رحمه الله يقول : السكوت على التكبير فيما يكون مجتهداً فيه لا يكون دليل الموافقة لأنه ليس لأحد المجتهدين أن ينكر على صاحبه باجتهاده ، وليس عليه أن يبين له ما أدى إليه اجتهاده فالسكوت في مثله لا يكون دليل الموافقة .

وجه قولنا أنه لو شرط لانعقاد الإجماع التنصيص من كل واحد منهم على قوله وإظهار الموافقة مع الآخرين قولاً أدى إلى أن لا ينعقد الإجماع أبداً ؛ لأنه لا يتصور اجتماع أهل العصر كلهم على قول يسمع ذلك منهم إلا نادراً ، وفي المادة إنما يكون ذلك بانتشار الفتوى من البعض وسكوت الباقيين ، وفي اتفاقنا على كون الإجماع حجة وطريقاً لمعرفة الحكم دليل على بطلان قول هذا القائل ؛ وهذا لأن التمسك كالمتمنع ؛ ثم تعليق الشيء بشرط هو ممتنع يكون نفيًا لا صلة فكذا تعليقه بشرط هو متمنع ؛ وهذا لأن الله تعالى رفع عنا الحرج كما لم يكلفنا ما ليس في وسعنا ، وليس في وسع علماء العصر السماع من الذين كانوا قبلهم بقرون فكان ذلك ساقطاً عنهم فكذلك يتعذر السماع من جميع علماء العصر ، والوقوف<sup>(١)</sup> على قول كل واحد منهم في حكم حادثة حقيقة لما فيه من الحرج البين ، فينبغي أن يجعل اشتها الفتوى من البعض والسكوت من الباقيين كافيًا في انعقاد الإجماع ؛ لأن السامعين من العلماء المجتهدين لا يحل لهم السكوت عن إظهار الخلاف إذا كان الحكم عندهم خلاف مظهر وسكوتهم محمول على الوجه الذى يحل ، فهذا الطريق ينقطع معنى التساوى في الاحتمال ويترجع جانب إظهار الموافقة ، ومثل هذا السكوت لا يرجع أحد الجانبين فيما يكون مختلفاً فيه فيبقى محتملاً على ظاهره ؛ ولهذا قال الشافى رحمه الله : إنما يثبت الإجماع إذا اشتهر القول من أكثرهم لأن هذا القدر مما يتأتى وإقامة السكوت مقام إظهار الموافقة لدفع الحرج فيقتدر بقدره ، ولا حرج في اعتبار ظهور القول من الأكثر ؛ ولأن الأقل يجعل تبعاً للأكثر ، فإذا كان الأكثر سكوتاً يجعل ذلك كسكوت الكل ، وإذا ظهر القول من الأكثر يجعل كظهوره من الكل . ولكننا نقول : المعنى الذى لأجله

(١) كذا في الثمانية والمئدية : وكان في الأصل فالوقوف .

جعل سكوت الأقل بمنزلة إظهار الموافقة أنه لا يحل لهم ترك إظهار الخلاف إذا كان الحكم عندهم خلاف ذلك ، وهذا المعنى فيما يشتهر من واحد أو اثنين أظهر ؛ لأن تمكن الأكثر من إظهار الخلاف يكون أبين فلأن يجعل سكوتهم عن إظهار الخلاف بعمد ما اشتهر القول دليل الموافقة كان أولى .

وأما حديث القسمة فإنما سكت على رضى الله عنه لأن ما أشاروا به على عمر كان حسناً ؛ فإن للإمام أن يؤخر القسمة فيما يفضل عنده من المال ليكون معداً لنائبة تنوب المسلمين ، ولكن كان القسمة أحسن عند على لأنه أقرب إلى أداء الأمانة والخروج عما يحمل من المهددة ، وفي مثل هذا الموضع لا يجب إظهار الخلاف ولكن إذا سئل يجب بيان الأحسن ، فلماذا سكت على في الابتداء وحين سأل به بين الوجه الأحسن عنده .

وكذا حديث الإملاص فإن ما أشاروا به من الحكم كان صواباً ؛ لأنه لم يوجد من عمر رضى الله عنه مباشرة صنع بها ولا تسبب هو جنائية ، ولكن إلزام الفرة مع هذا يكون أبعد من القيل والقال ، ويكون أقرب إلى بسط العدل وحسن الرعاية فلماذا سكت في الابتداء ولم استنطقه بين أولى الوجهين عنده ؛ يوضحه أن مجرد السكوت عن إظهار الخلاف لا يكون دليل الموافقة عندنا ما بقى مجلس المشاورة ولم يفصل الحكم بعمد ، فإنما يكون هذا حجة أن لو فصل عمر الحكم بقولهم أو ظهر منه توقف في الجواب ويكون على رضى الله عنه ساكتاً بعمد ذلك ولم ينقل. هذا ، فإنما يحمل سكوتة في الابتداء على أنه لتجربة أفهامهم ، أو لتعظيم الفتوى الذى يريد إظهاره باجتهاده حتى لا يزدري به أحد من السامعين ، أو ليرى النظر في الحادثة ويميزه من الأشياء حتى يتبين له ماهو الصواب فيظهره ، والظاهر أنه لو لم يستنطقه عمر رضى الله عنه لكان هو بين ما يستقر عليه رأيه من الجواب قبل إتمام الحكم واقتضاء مجلس المشاورة .

فأما حديث ابن عباس فقد قيل إنه لا يكاد يصح لأن عمر رضى الله عنه كان يقدم ابن عباس رضى الله عنهما ، وكان يدعو في مجلس<sup>(١)</sup> الشورى مع الكبار من

(١) لفظ ( مجلس ) ساقط من النسختين .

الصحابة لما عرف من فطنته وحسن ذهنه وبصيرته ، وقد أشار عليه بأشياء قبل ذلك واستحسنه<sup>(١)</sup> ، وكان يقول له : غص ياغواص ، شنشنة أعرفها من أخزم<sup>(٢)</sup> يعنى أنه شبه<sup>(٣)</sup> العباس فى رأيه ودهائه ، فكيف يستقيم مع هذا أن يقال إنه امتنع من بيان قوله وحجته لعمر مهابة له ؟ وإن صح فهذه المهابة إنما كان باعتبار ما عرف من فضل رأى عمر وفقهه فمنعه ذلك من الاستقصاء فى الحاجة معه كما يكون من حال الشبان مع ذوى الأسنان من المجتهدين فى كل عصر ؛ فإنهم يهابون الكبار فلا يستقصون فى الحاجة معهم حسب ما يفعلون مع الأقران ، ومتى كان [ الناس<sup>(٤)</sup> ] فى تقية من عمر فى إظهار الحق مع قوله عليه الصلاة والسلام : « أينما دار الحق فعمر معه » وكان ألين وأسرع قبولاً للحق من غيره حتى كان يشاورهم ويقول لهم : لاخير فيكم إذا لم تقولوا لنا ، ولاخير فينا إذا لم نسمع منكم ، رحم الله امرأاً أهدى إلى أخيه عيوبه . فمع طلب البيان منه بهذه الصفة لا يتوهم أن يهابه أحد فلا يظهر عنده حكم الشرع مهابة له .

وحديث ذى اليدبن رضى الله عنه قلنا مجرد السكوت عن التكثير لا يكون دليل الموافقة عندنا ، ولكن مع ترك إظهار ما هو الحق عنده بعد مضي مدة المهلة ، ولم توجد هذه الصفة فى حديث ذى اليدبن ، فإنه كما أظهر مقالته سأل رسول الله أبا بكر وعمر رضى الله عنهما وكان الكلام فى الصلاة يومئذ مباحاً فإنا كان هناك ما يمنهم من الكلام ، وأحب رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يتعرف ما عندهم من خلاف له أو وفاق ، وذلك مستقيم قبل أن يحصل المقصود بالسكوت وإن كان يحصل ذلك بسكوتهم عن إظهار الخلاف أن لو قام رسول الله صلى الله عليه وسلم لإتمام الصلاة ولم يستنطقهم .

(١) ونقل صاحب الكشف هذه العبارة فقال : وقد أشار إليه بأشياء قبلها منه استحسنها .  
(٢) وفى القرب : وفى مثل شنشنة أعرفها من أخزم وهى الطبيعة والمادة تضرب فى قرب الشبه ، وقد تمثل به عمر رضى الله عنه لابن عباس رضى الله عنهما يشبهه بأبيه لأنه فيما يقال لم يكن القرشى رأى مثل رأى العباس . وأول من قال هذا جده حاتم لأنه ابن عبد الله بن سعد ابن المخرج بن امرئ القيس بن عدى بن أخزم بن أبى أخزم الطائى . كذا أثبت نسبه فى التتبع وذلك أن حاتم حين نشأ وتقبل أخلاق أخزم فى الجود قال جده : شنشنة أعرفها من أخزم .

(٣) وفى والهندية : يشبه .

(٤) زيادة من الثمانية والهندية .

وكذلك ما قاله الكرخي رحمه الله فهو خارج على هذا الخرف ؛ لأننا لا نجعل مجرد السكوت عن النكير دليل الموافقة بل ترك إظهار ما عنده مما هو مخالف لما انتشر ، وهذا واجب على كل مجتهد من علماء العصر ، لا يباح له السكوت عنه بعد ما انتشر قول بخلاف قوله وبلغه ذلك ، فإنما يحمل السكوت على الوجه الذي يحل له شرعاً ، ولهذا اعتبرنا في ثبوت الإجماع بهذا الطريق أن يسكت بعد عرض الفتوى عليه ؛ لأنه ما لم يبلغه قول هو مخالف لما عنده وما لم يسأل عنه لا يلزمه البيان ، وإنما يكون ذلك بعد عرض الفتوى عليه وبعد مضي مدة المهلة أيضاً لأنه يحتاج إلى التروى وإلى رد الحادثة إلى الأشباه ليميز الأشبه بالحادثة من بين الأشباه برأيه ، ولا يتأتى ذلك إلا بمدة ، فإذا مضت المدة ولم يظهر خلاف ما بلغه كان ذلك دليلاً على الوفاق باعتبار العادة .

فإن قيل : كان ينبغي أن لا تنتهى هذه المدة إلا بموته لأن الإنسان قد يكون متفكراً في شيء مدة عمره فلا يستقر فيه رأيه على شيء ، وقد يرى رأياً في شيء ثم يظهر له رأى آخر فيرجع عن الأول ، فعلى هذا مدة التروى لا تنتهى إلا بموته . قلنا : لا كذلك بل إذا مضى من المدة ما يتمكن فيه من النظر والاجتهاد فعليه إظهار ما تبين له باجتهاده من توقف في الجواب أو خلاف أو وفاق ولا يحل له السكوت عن الإظهار إلا عند الموافقة ، وبعد ما ثبت الإجماع بهذا الطريق فليس له أن يرجع عنه برأى يمرض<sup>(١)</sup> له ؛ لأن الإجماع موجب للعلم قطعاً بمنزلة النص فكما لا يجوز ترك العمل بالنص باعتبار رأى يعترض له لا يجوز مخالفة الإجماع برأى يعترض له بعد ما انعقد الإجماع بدليله . وكذلك إن لم يمرض عليه الفتوى ولكن اشتهر الفتوى في الناس على وجه يعلم أنه بلغ ذلك الساكتين من علماء العصر فإن ذلك يقوم مقام المرض عليهم لأنه يجب عليهم إظهار الخلاف الذي عندهم إن كانوا<sup>(٢)</sup> يمتدنون خلاف ذلك على وجه ينتشر هذا الخلاف منهم كما انتشر القول الأول ، ليسكون الثاني ممارساً للأول ، ولو أظهروا ذلك لا تنتشر ، فسكوتهم عن الإظهار الثابت بدليل عدم الإنتشار .

(١) وفي النهاية والهندية : يعترض .

(٢) وفي النهاية : إذا كانوا .

دليل على الموافقة . بهذا الطريق أثبتنا كون القرآن معجزاً ؛ لأن العرب ما عارضوا بمثله ولو فعلوا لا تنتشر ذلك ، وعجزهم عن المعارضة بعد التحدى دليل على أنه معجز .  
 فإن قيل : فقد اشتهر فتوى الناس<sup>(١)</sup> بجواز المزارعة بعد أبي حنيفة قولاً وفعلًا مع سكوت أصحاب أبي حنيفة عن التكبير ولم يكن ذلك دليل الموافقة . قلنا : كما انتشر ذلك فقد انتشر أيضاً الخلاف من أصحاب أبي حنيفة لمن أجاز المزارعة محاجة ومناظرة ؛ وإنما تركوا التشنيع على من يباشر ذلك لأنه ظهر عند الناس نوع رجحان لقول من أجازها فأخذوا بذلك ، وذلك يمنع القائلين بفسادها من أن يظهروا منع الناس من ذلك لعلهم أن الناس لا يمتنعون باعتبار ما ظهر لهم ، بمنزلة القاضي إذا قضى في فصل مجتهد فيه فإنه لا يجب على المجتهد الذى يعتقد خلافه أن يظهر للناس خطأ القاضي ، لعله أن الناس لا يأخذون بقوله ، ولا اعتقاده أن قضاء القاضي بما قضى به نافذ وأن ذلك الجانب ترجح بالقضاء ، فترك التكبير على من يباشر المزارعة بهذه الثابة . يحقق ما قلنا أن من عادة المشاورين من العوام فى شيء يهمهم من أمر الدنيا ويتعلق به بعض مصالحهم أن البعض إذا أظهر فيه رأياً وعند البعض خلاف ذلك فإنهم لا يمتنعون من إظهار ما عندهم إلا نادراً ولا يبنى الحكم على النادر ، فإذا كان هذا فى أمر الدنيا مع أن السكوت عن الإظهار يحل فيه شرعاً فلأن يكون أمر الدين وما يرجع إلى إظهار حكم الله تعالى بهذه الصفة حتى يكون السكوت فيه دليل الوفاق كان أولى ، فكذلك<sup>(٢)</sup> المادة من حال من يسمع ما هو مستبعد عنه أن لا يمتنع من إظهار التكبير عنده<sup>(٣)</sup> بل يكون ذلك جل هم<sup>(٤)</sup> ؛ ألا ترى أنه لو أخبر نخب أن الخطيب يوم الجمعة لما صعد المنبر رماه إنسان بسهم فقتله وسمع ذلك منه قوم شهدوا الجمعة ولم يرفوا من ذلك شيئاً فإنه لا يكون فى همهم شيء أسبق من إظهار الإنكار عليه ، وقد بينا أن ما عليه المادة الظاهرة لا يجوز تركه فى الأحكام ، فتبين باعتبار هذه المادة<sup>(٥)</sup> أن السكوت دليل الموافقة ، ونحن نعلم أنه قد كان عند الصحابة أن إجماعهم

(١) وفى الهندية والنسخة بهامش الأصل : فيما بين الناس .

(٢) وفى الثمانية والهندية : وكذلك .

(٣) لفظ ( عنده ) ساقط من الثمانية والهندية .

(٤) وفى الثمانية والهندية : جل همته .

(٥) كان فى الأصل : هذه المسألة .

حجة موجبة للعلم قطعاً ، فإذا علم الساكت هذا يفترض عليه بيان ما عنده ليتحقق الخلاف ويخرج ما اشتهر من أن يكون حكم الحادثة قطعاً ، والسكوت إن لم يدل على الموافقة فلا إشكال أنه لا يدل على الخلاف .

ومن هذا الجنس ما إذا اختلفوا في حادثة على أقاويل محصورة ؛ فإن المذهب عندنا أن هذا يكون دليل الإجماع منهم على أنه لا قول في هذه الحادثة<sup>(١)</sup> سوى هذه لأقاويل حتى ليس لأحد أن يحدث فيه قولاً آخر برأيه . وعند بعضهم هذا من باب السكوت الذى هو محتمل أيضاً فكما لا يدل على نفي الخلاف لا يدل على نفي قول آخر في الحادثة فإن ذلك نوع تعيين ولا يثبت بالمحتمل . ولكننا نقول : قد بينا أنهم إذا اختلفوا على أقاويل فنبحن نعلم أن الحق لا يمدو أقاويلهم ، وهذا بمنزلة التنصيص منهم على أن ما هو الحق حقيقة في هذه الأقاويل ، وماذا بعد الحق إلا الضلال . وكذلك هذا الحكم في اختلاف بين أهل كل عصر إلا على قول بعض مشايخنا ؛ فإنهم يقولون هذا في أقاويل الصحابة خاصة لسألم من الفضل والسابقة ، ولكن المعنى الذى أشرنا إليه يوجب المساواة ، وعلى هذا قالوا فيما ظهر من بعض الخلفاء عن الصحابة أنه قال في خطبته على المنبر ولم يظهر من أحد منهم خلاف لذلك فإن ذلك إجماع منهم بهذا الطريق . وقد قال بعض من لا يعبأ بقوله : الإجماع الموجب للعلم قطعاً لا يكون إلا في مثل ما اتفق عليه الناس من موضع الكعبة وموضع الصفا والمروة وما أشبه ذلك ، وهذا ضئيف جداً ؛ فإنه يقال لهذا القائل : بأى طريق عرفت إجماع المسلمين على هذا ؟ بطريق سماعك نصاً من كل واحد من آحادهم ؟ فإن قال نعم ظهر للناس كذبه ، وإن قال لا ولكن بتنصيص البعض وسكوت الباقيين عن إظهار الخلاف ، فنقول كما ثبت بهذا الطريق الإجماع منهم على هذه الأشياء التى لا يشك فيها أحد فكذلك ثبت الإجماع منهم بهذا الطريق فى الأحكام الشرعية .

### فصل الأهلية

زعم بعض الناس أن الإجماع الموجب للعلم لا يكون إلا باتفاق فرق الأمة أهل الحق وأهل الضلالة جميعاً ، لأن الحجة إجماع الأمة ومطلق اسم الأمة يتناول السكل .

(١) وفي نسخة على هامش الأصل : في هذه المسألة .

فأما المذهب عندنا أن الحجة اتفاق كل عالم مجتهد ممن هو غير منسوب إلى هوى ولا معلن بفسق في كل عصر؛ لأن حكم الإجماع إنما يثبت باعتبار وصف لا يثبت إلا بهذه الماني وذلك صفة الوساطة كما قال تعالى: «وكذلك جعلناكم أمة وسطاً» وهو عبارة عن الخيار العدول المرضيين، وصفة الشهادة بقوله: «لتكونوا شهداء على الناس» فلا يد من اعتبار الأهلية لآداء الشهادة، وصفة الأمر بالمعروف، وذلك يشير إلى فرضية الاتباع فيما يأمر به وينهى عنه وإنما يفترض اتباع العدل المرضي فيما يأمر به، وثبوته بطريق الكرامة على الدين والمستحق للكرامات مطلقاً من كان بهذه الصفة. فأما أهل الأهواء فمن يكفر في هواه فاسم الأمة لا يتناولها مطلقاً ولا هو مستحق للكرامة الثابتة للمؤمنين، ومن يضل في هواه إذا كان يدعو الناس إلى ما يعتقده فهو يتمصب لذلك على وجه يخرج به إلى صفة السفه والمجون فيكون متهماً في أمر الدين لا معتبر بقوله في إجماع الأمة؛ ولهذا لم يمتدح خلاف الروافض في إمامة أبي بكر، ولا خلاف الخوارج في خلافة علي. فإن كان لا يدعو الناس إلى هواه ولكنه مشهور به، فقد قال بعض مشايخنا فيما يضل هو فيه لا معتبر بقوله؛ لأنه إنما يضل لمخالفته نصاً موجباً للعلم فكل قول كان بخلاف النص فهو باطل، وفيما سوى ذلك يعتبر قوله، ولا يثبت الإجماع مع مخالفته لأنه من أهل الشهادة ولهذا كان مقبول الشهادة في الأحكام. قال رضى الله عنه: والأصح عندي أنه إن كان متهماً بالهوى ولكنه غير مظهر له فالجواب هكذا، فأما إذا كان مظهرراً لهواه فإنه لا يعتد بقوله في الإجماع؛ لأن المعنى الذى لأجله قبلت شهادته لا يوجد هنا فإنها تقبل لانتفاء تهمة الكذب، على ما قال محمد رحمه الله: قوم عظموا الذنوب حتى جعلوها كفراً لا يهتمون بالكذب في الشهادة. وهذا يدل على أنهم لا يؤمنون في أحكام الشرع ولا يعتبر قولهم فيه؛ فإن الخوارج هم الذين يقولون إن الذنب نفسه كفر وقد أکفروا أكثر الصحابة الذين عليهم مدار أحكام الشرع، وإنما عرفناها بنقلهم فكيف يعتمد قول هؤلاء في أحكام الشرع وأدنى ما فيه أنهم لا يتعلمون ذلك إذا كانوا يمتدحون كفر الناقلين. ولا معتبر بقول الجاهل في<sup>(١)</sup> الأحكام، فأما من كان<sup>(٢)</sup> محققاً في اعتقاده

(١) وفي الثانية: بالإجماع. وفي المندية: في الإجماع.

(٢) وفي الثانية والمندية: يكون.

ولكنه فاسق في تماطيه فالعراقيون يقولون لا يمتد بقوله في الإجماع أيضاً ، لأنه ليس بأهل لأداء الشهادة ؛ ولأن التوقف في قوله واجب بالنص وذلك ينفي وجوب الاتباع . قال رضى الله عنه : والأصح عندي أنه إذا كان معاناً لفسقه فكذلك الجواب ؛ لأنه لما لم يتحرز من إعلان ما يمتد به باطلاً فكذلك لا يتحرز من إعلان قول يمتد بطلانه باطلاً ، فأما إذا لم يكن مظهراً للفسق فإنه يمتد بقوله في الإجماع وإن علم فسقه حتى ترد شهادته ؛ لأنه لا يخرج بهذا من الأهلية للشهادة أصلاً ولا من الأهلية للكرامة بسبب الدين ؛ ألا ترى أنا نقطع القول لمن يموت مؤمناً مصرّاً على فسقه أنه لا يخلد في النار ، فإذا كان هو أهلاً للكرامة بالجنة في الآخرة فكذلك في الدنيا باعتبار قوله في الإجماع . فأما كونه عالماً مجتهداً فهو معتبر في الحكم الذي يختص بمعرفة والحاجة إليه العلماء ، وعلى هذا قلنا : من يكون متكلماً غير عالم بأصول الفقه والأدلة الشرعية في الأحكام لا يمتد<sup>(١)</sup> بقوله في الإجماع . هكذا نقل عن الكرخي . وكذلك من يكون محدثاً لا بصره في وجوه الرأي وطرق المقاييس الشرعية لا يمتد بقوله في الإجماع ؛ لأن هذا فيما يبنى عليه حكم الشرع بمنزلة العامى ولا يمتد بقول العامى في إجماع علماء المصر ؛ لأنه لا هداية له في الحكم المحتاج إلى معرفته ، فهو بمنزلة المنون حتى لا يمتد بمخالفته .

ثم قال بعض العلماء الذين هم بالصفة التي قلنا من أهل المصر : ما لم يبلغوا حداً لا يتوهم عليهم التواطؤ على الباطل لا يثبت الإجماع الموجب للعلم باتفاقهم ؛ ألا ترى أن حكم التواتر لا يثبت بخبرهم ما لم يبلغوا هذا الحد ، فكذلك حكم الإجماع بقولهم ؛ لأن بكل واحد منهما يثبت علم اليقين . والأصح عندنا أنهم إذا كانوا جماعة وافقوا قولاً أو فتوى من البعض مع سكوت الباقيين فإنه يمتد الإجماع به وإن لم يبلغوا حد التواتر ، بخلاف الخبر فإن ذلك محتمل للصدق والكذب فلا بد من مراعاة معنى ينتفي به تهمة الكذب بكثرتهم ؛ ألا ترى أن صفة العدالة لا تعتبر هناك ، وهذا إظهار حكم ابتداء ليس فيه من معنى احتمال تهمة الكذب شيء إنما فيه توهم الخطأ ، فإذا كانوا جماعة فالأمن عن ذلك ثابت شرعاً كرامة لهم بسبب الدين وصفة العدالة على ما قررنا .

(١) وفي الهندية : لا يمتد .



فإن قيل لا يؤمن على هؤلاء إعلان الفسق أو الضلالة أو الردة مثلاً بعد ما انعقد الإجماع منهم ، فكيف يؤمن الخطأ باعتبار اجتماعهم ؟ وعن هذا الكلام جوابان لمشايننا رحمهم الله : أحدهما أنا لا نجوز هذا على جماعتهم بعد ما كان إجماعهم موجباً للعلم في حكم الشرع فإن الله تعالى يمصمهم من ذلك ؛ لأن إجماعهم صار بمنزلة النص عن صاحب الشريعة ؛ فكما أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان معصوماً عن هذا تقطع القول به لأن قوله موجب للعلم فكذلك جراحة العلماء إذا ثبت لهم هذه الدرجة ، وهو أن قولهم موجب للعلم كرامة بسبب الدين . والثاني أنه وإن تحقق هذا منهم فإن الله تعالى يقيم آخرين مقامهم ليكون الحكم ثابتاً بإجماعهم ؛ لأن الدين محفوظ إلى قيام الساعة على ما قال رسول الله عليه السلام : « لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق حتى يأتي أمر الله » فما يمترض على الأولين لا يؤثر في حكم الإجماع لقيام أمثالهم مقامهم ، بمنزلة موتهم ،

وقال بعض العلماء : الإجماع الموجب للعلم لا يكون إلا بإجماع الصحابة الذين كانوا خير الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ؛ لأنهم محبوبوه وسمعوا منه علم التنزيل والتأويل ، وأثنى عليهم في آثار معروفة فهم المختصون بهذه الكرامة . وهذا ضعيف عندنا فإن النبي صلى الله عليه وسلم كما أثنى عليهم فقد أثنى على من بعدهم فقال : « خير الناس قرني<sup>(١)</sup> الذين أنا فيهم ، ثم الذين يلونهم ، ثم الذين يلونهم » ففي هذا بيان أن أهل كل عصر يقومون مقامهم في صفة الخيرية إذا كانوا على مثل اعتقادهم ، والمعاني التي بينها لإثبات هذا الحكم بها<sup>(٢)</sup> من صفة الوساطة والشهادة والأمر بالمعروف لا يختص بزمان ولا بقوم ، وثبتت هذا الحكم بالإجماع لتحقيق بقاء حكم الشرع إلى قيام الساعة وذلك لا يتم ما لم نجعل إجماع أهل كل عصر حجة كإجماع الصحابة رضي الله عنهم .

فإن قيل : فأبو حنيفة رحمه الله قال بخلاف هذا لأنه قال : ما جاءنا عن الصحابة اتبعناهم ، وما جاءنا عن التابعين رآهمنا . قلنا : إنما قال ذلك لأنه كان من جملة التابعين

(١) وفي الثمانية : الذي

(٢) وفي الثمانية : بها بالنس من .

فإنه رأى أربعة من الصحابة : أنس بن مالك وعبد الله بن أبي أوفى ، وأبو الطفيل ، وعبد الله بن حارث بن جزء الزبيدي رضى الله عنهم ، وقد كان ممن يجتهد في عهد<sup>(١)</sup> التابعين ويعلم الناس حتى ناظر الشعبي في مسألة النذر بالمصيبة فما كان ينعقد إجماعهم بدون قوله فلماذا قال ذلك لا لأنه كان لا يرى إجماع من بعد الصحابة حجة .

ومن الناس من يقول : الإجماع الذى هو حجة إجماع أهل المدينة خاصة لأنهم أهل حضرة الرسول وقد بين رسول الله عليه السلام خصوصية تلك البقعة في آثار فقال : « إن الإسلام ليأرز إلى المدينة كما تأرز الحية إلى جحرها » وقال عليه السلام : « إن الدجال لا يدخلها » وقال عليه السلام : « من أراد أهلها بسوء أذابه الله كما يذوب الملح في الماء » وقال عليه السلام : « إن المدينة تنفى الخبث كما ينفى الكير خبث الحديد » ولكن ماقررنا من المعاني لا يختص بمكان دون مكان . ثم إن كان مراد القائل أهلها الذين كانوا في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فهذا لا ينازع فيه أحد ، وإن كان المراد أهلها في كل عصر فهو قول باطل ، لأنه ليس في بقعة من البقاع اليوم في دار الإسلام قوم هم أقل علماً وأظهر جهلاً وأبعد عن أسباب الخير من الذين هم بالمدينة فكيف يستجاز القول بأنه لا إجماع في أحكام الدين إلا إجماعهم ؟ والمراد بالآثار حال المدينة في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم حين كانت الهجرة فريضة كان المسلمون يجتمعون فيها وأهل الخبث والردة لا يقرون فيها ، وقد تكون البقعة محروسة وإن كان من يسكنها على غير الحق ؛ ألا ترى أن مكة كانت محروسة عام الفيل مع أن أهلها كانوا مشركين يومئذ .

ومن الناس من يقول لا إجماع إلا لعترة الرسول<sup>(٢)</sup> لأنهم المخصوصون بقرابة رسول الله صلى الله عليه وسلم وأسباب العز ، قال عليه السلام : « إني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي إن تمسكتم بهما لم تضلوا بعدى » وقال تعالى : « إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً » .

(١) وفي نسخة : عصر ، كذا بهامش الأصل .

(٢) وفي الهندية : رسول الله .

ولكننا نقول : أنواع الكرامة لأهل البيت متفق عليه ، ولكن حكم الإجماع الموجب للعلم باعتبار نصوص ومعاني لا يختص ذلك بأهل البيت ، والنسب ليس من ذلك في شيء فالتخصيص به يكون زيادة ، كيف وقد قال تعالى : « واتبع سبيل من أناب إلى » فكل من كان منيباً إلى ربه فهو داخل في هذه الآية ، وهو مراد بقوله تعالى : « ويتبع غير سبيل المؤمنين » كما ذكرنا من الاستدلال به .

### فصل الشرط

زعم بعض الناس أن انقراض العصر شرط لثبوت حكم الإجماع . وهو قول الشافعي رحمه الله أيضاً ؛ لأن قبل انقراض العصر إذا بدا لبعضهم رأى خلاف رأى الجماعة فإن ما ظهر له في الانتهاء بمنزلة الموجود في الابتداء ولو كان موجوداً لم ينعقد إجماعهم بدون قوله فكذلك إذا اعترض له ذلك ، ولا يقع الأمن عن هذا إلا بانقراض العصر على ذلك الإجماع ؛ ألا ترى أن أبا بكر رضى الله عنه كان يسوى بين الناس في العطايا وكانوا لا يخالفونه في ذلك ، ثم فضل على رضى الله عنه في العطايا في خلافته ولا يظن به مخالفة الجماعة<sup>(١)</sup> ، فعرفنا أن بدون انقراض العصر لا يثبت حكم الإجماع ، وقال علي رضى الله عنه : اتفق رأيي ورأى عمر على أن أمهات الأولاد لا يمين ، وأنهن أحرار عن دبر من الموالى ، ثم رأيت أن أرقهن . فلو ثبت الإجماع قبل انقراض العصر لما استجاز خلاف الإجماع برأيه .

وأما عندنا انقراض العصر ليس بشرط ؛ لأن الإجماع لما انعقد باعتبار اجتماع معاني الذي قلنا كان الثابت به كالثابت بالنص ، وكما أن الثابت بالنص لا يختص بوقت دون وقت فكذلك الثابت بالإجماع ، ولو شرطنا انقراض العصر لم يثبت الإجماع أبداً لأن بعض التابعين في عصر الصحابة كان يزاحمهم في الفتوى فيتوهم أن يبدوله رأى بعد أن لم يبق أحد من الصحابة ، وهكذا في القرن الثاني والثالث فيؤدى إلى سد باب حكم الإجماع [ أصلاً<sup>(٢)</sup> ] وهذا باطل . ولكننا نقول : بعد ما ثبت الإجماع موجباً للعلم باتفاقهم فليس لأحد أن يظهر خلاف ذلك برأيه لا من

(١) وفي الهندية : الإجماع .

(٢) زيادة من الهندية .

أهل ذلك العصر ولا من غيرهم ، كما لا يكون له أن يخالف النص برأيه وهذا بخلاف رأيه قبل انعقاد الإجماع ؛ لأن الدليل الموجب للعلم لم يتقرر هناك فكان قوله معتبراً في منع انعقاد الإجماع . وأما حديث التسوية في العطاء فقد كان مختلفاً في الابتداء على ما روى عن عمر رضى الله عنه قال لأبي بكر : لا تجعل من لا سابقة له في الإسلام كمن له سابقة . فقال أبو بكر : هم إنما عملوا لله فأجرهم على الله . فتبين أن هذا الفصل كان مختلفاً في الابتداء فلهذا مال على رضى الله عنه إلى التفضيل . وحديث أمهات الأولاد فالروى أن علياً رضى الله عنه قال : ثم رأيت أن أرقهن . يعنى أن لا أعتقهن بموت المولى حتى يكون الوارث أو الوصى هو المعتقد لها كما دل عليه ظاهر بعض الآثار المروية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وليس المراد جواز بيعهن إذ ليس من ضرورة الرق جواز البيع لا محالة . وكان الكرخى رحمه الله يقول : شرط الإجماع أن يجتمع علماء العصر كلهم على حكم واحد ، فأما إذا اجتمع أكثرهم على شيء وخالفهم واحد أو اثنان لم يثبت حكم الإجماع . وهذا قول الشافعى رحمه الله أيضاً ؛ لأن النبي عليه السلام قال : «أصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم» ولأنه لا معتبر بالقلة والكثرة في المعنى الذى يبتنى عليه حكم الإجماع ، وبالتفاق لو كان فريق منهم على قول وفريق مثلهم على قول آخر فإنه لا يثبت حكم الإجماع ، فكذا إذا كان أكثرهم على قول ونفر يسير منهم على خلاف ذلك لا يثبت حكم الإجماع . قال رضى الله عنه : والأصح عندي ما أشار إليه أبو بكر الرازى رحمه الله أن الواحد إذا خالف الجماعة فإن سوغوا له ذلك الاجتهاد لا يثبت حكم الإجماع بدون قوله ، بمنزلة خلاف ابن عباس للصحابة في زوج وأبوين وامرأة وأبوين أن للأُم ثلث جميع المال ، وإن لم يسوغوا له الاجتهاد وأنكروا [ عليه<sup>(١)</sup> ] قوله فإنه يثبت حكم الإجماع بدون قوله ، بمنزلة قول ابن عباس في حل التفاضل في أموال الربا ؛ فإن الصحابة رضى الله عنهم لم يسوغوا له هذا الاجتهاد حتى روى أنه رجع إلى قولهم فكان الإجماع ثابتاً بدون قوله ؛ ولهذا قال محمد رحمه الله في الإملاء : لو قضى القاضى

(١) زيادة من الهندية .

بجواز بيع الدرهم بالدرهمين<sup>(١)</sup> لم ينفذ قضاؤه لأنه مخالف للإجماع . والدليل على صحة هذا القول قوله عليه السلام : « يد الله مع الجماعة فمن شذ شذ في النار » . وقال عليه السلام : « عليكم بالسواد الأعظم » يعني ما عليه عامة المؤمنين ، ففي هذا إشارة إلى أن قول الواحد لا يعارض قول الجماعة ؛ ولأننا لو شرطنا هذا أدى إلى أن لا ينعقد الإجماع أبداً لأنه لا بد أن يكون في علماء العصر واحد أو اثنان ممن لم يسمع ذلك الفتوى أصلاً ومن يرى خلاف ذلك . وإنما كان الإجماع حجة باعتبار ظهور وجه الصواب فيه بالاجتماع عليه ، وإنما يظهر هذا في قول الجماعة لا في قول الواحد ؛ ألا ترى أن قول الواحد لا يكون موجباً للعلم وإن لم يكن بمقابلته جماعة يخالفونه وقول الجماعة موجب للعلم إذا لم يكن هناك واحد يخالفهم ، فكذلك مع وجود هذا الواحد ؛ لأن قوله لا يعارض قولهم ، بخلاف ما إذا كان على كل قول جماعة فهناك المعارضة تتحقق ، والمراد من قوله عليه السلام : « بأيهم اقتديتم اهتديتم » إذا لم يكن هناك دليل موجباً للعلم ، بخلاف قول من يهتدى به ؛ ألا ترى أنه إذا كان هناك نص بخلاف قول الواحد لم يجوز اتباعه ولم يكن هذا الحديث متناولاً له . وحكى عن أبي حازم القاضي رحمه الله أن الخلفاء الراشدين إذا اتفقوا على شيء فذلك إجماع موجب للعلم ولا يمتد بخلاف من خالفهم في ذلك لقوله عليه السلام : « عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى عضوا عليها بالنواجذ » ولهذا لم يعتبر خلاف زيد للخلفاء في توريث ذوى الأرحام ، وأمر المتصم برد الأموال التي اجتمعت في بيت المال مما أخذت من تركات فيها ذوو الأرحام فأنكر ذلك عليه أبو سعيد البردعي رحمه الله وقال : هذا شيء أمضى على قول زيد ، فقال : لا أعتد خلاف زيد في مقابلة قول الخلفاء الراشدين ، وقد قضيت بذلك فليس لأحد أن يبطله بعدى .

---

(١) وفي الثانية والمهنية : بدرهمين .

## فصل الحكم

ذكر هشام عن محمد رحمهما الله : الفقه أربعة ، ما في القرآن وما أشبهه<sup>(١)</sup> ، وما جاءت به السنة وما أشبهها<sup>(٢)</sup> ، وما جاء عن الصحابة<sup>(٣)</sup> وما أشبهه<sup>(٤)</sup> ، وما رآه المسلمون<sup>(٥)</sup> حسناً وما أشبهه<sup>(٦)</sup> . ففي هذا بيان أن ما أجمع عليه الصحابة فهو بمنزلة الثابت بالكتاب والسنة<sup>(٧)</sup> في كونه مقطوعاً به حتى يكفر جاحده . وهذا أقوى ما يكون من الإجماع ، ففي الصحابة أهل المدينة وعتره رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولا خلاف بين من يعتمد بقولهم أن هذا الإجماع حجة موجبة للعلم قطعاً فيكفر جاحده كما يكفر جاحد ما ثبت بالكتاب أو بخبر متواتر .

فإن قيل : كيف يستقيم هذا وتوهم الخطأ لم ينعدم بإجماعهم أصلاً ، فإن رأيهم لا يكون فوق رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وقد قال تعالى : « عفا الله عنك لم أذنت لهم » وقال تعالى : « ما كان لني أن يكون له أسرى » الآية ، ففي هذا إشارة إلى أنه قد كان وقع لرسول الله صلى الله عليه وسلم الخطأ في بعض ما فعل به برأيه ، فعرفنا أنه لا يؤمن الخطأ في رأى دون رأيه أصلاً ؟ قلنا : رسول الله صلى الله عليه وسلم كان معصوماً عن التقرير على الخطأ خصوصاً في إظهار أحكام الدين ، ولهذا كان قوله موجباً علم اليقين ، واتباعه فرض على الأمة ، قال تعالى : « وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا » وسنقرر هذا الكلام في موضعه [إن شاء الله تعالى<sup>(٨)</sup>] فإذا ثبت هذا فيما ثبت بتنصيب رسول الله صلى الله عليه وسلم فكذلك فيما يثبت بإجماع الصحابة ؛ فإنه لا يبق فيه توهم الخطأ بعد إجماعهم حتى يكفر جاحده . وقوله وما أشبهه المراد منه أن الصحابة إذا اختلفوا في حادثة على أقاويل فإن ذلك اتفاق

(١) متواتر — هامش الأصل العثماني .

(٢) مشهور — هامش العثمانية .

(٣) إجماع الصحابة — هامش العثمانية .

(٤) إجماع علماء كل عصر — هامش العثمانية .

(٥) إجماع — هامش العثمانية .

(٦) علم الناس — هامش العثمانية .

(٧) أى المتواترة — هامش العثمانية .

(٨) زيادة من الهندية .

منهم على أنه لا قول سوى ما ذكروا فيها وأن الحق لا يعدو أقاويلهم حتى ليس لأحد بعدهم أن يخترع قولاً آخر برأيه ؛ ولهذا قلنا إن الصحابة لما اختلفوا في مقدار جبل الآبق على أقاويل كان ذلك اتفاقاً منهم على أن الحق لا يعدو أقاويلهم ، فليس لأحد بعدهم أن يخترع فيه قولاً آخر برأيه ، إلا أن هذا الإجماع دون الأول في الحكم لأن ثبوته بطريق الاستدلال وأصله مسكوت عنه فلا يكفر جاحده مثل هذا الإجماع .

فإن قيل : أليس أنكم قلتم فيمن قال لامرأته اختارى فإن اختارت<sup>(١)</sup> نفسها وقعت تطليقة بائنة ، وإن اختارت زوجها لم يقع شيء ، وقد كانت<sup>(٢)</sup> الصحابة فيها على قولين سوى هذا ثم اخترعتم قولاً ثالثاً برأيكم ؟ قلنا : ما فعلنا ذلك فإن الكرخي رحمه الله ذكر مذهبننا عن معاذ بن جبل رضى الله عنه فليس ذلك بخروج عن أقاويلهم ، وفي قوله مارآه المسلمون حسناً بيان أن إجماع أهل كل عصر حجة ولكن هذا في الحكم دون ما سبق وهو بمنزلة خبر مشهور حتى لا يكفر جاحده ولكن يجوز النسخ به لأن بين من يمتد بقولهم من العلماء اختلافاً فيه ، ودون هذا بدرجة أيضاً الإجماع بعد الاختلاف في الحادثة<sup>(٣)</sup> إذا كانت مختلفاً فيها في عصر ثم اتفق أهل عصر آخر بعدهم على أحد القولين ؛ فقد قال بعض العلماء : هذا لا يكون إجماعاً ، وعندما هو إجماع ولكنه بمنزلة خبر الواحد في كونه موجباً للعمل غير موجب للعلم .

قال رضى الله عنه : وكان شيخنا [ الإمام الحلواني رحمه الله<sup>(٤)</sup> ] يقول : هذا على قول محمد رحمه الله يكون إجماعاً ؛ فأما على قول أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله لا يكون إجماعاً ؛ فإن الرواية محفوظة عن محمد رحمه الله أن قضاء القاضى يجوز بيع أم الولد باطل ، وقد كان هذا مختلفاً فيه بين الصحابة ثم اتفق من بعدهم على أنه لا يجوز بيعهما فكان هذا قضاء بخلاف الإجماع عند محمد ، وعلى قول أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله ينفذ قضاء القاضى به لشبهة الاختلاف في الصدر الأول ولا يثبت الإجماع مع وجود الاختلاف في الصدر الأول . قال رضى الله عنه :

(١) وفي الهندية : فاخترت .

(٢) على قول عمر وان مسمود رضى الله عنهما واحدة رجعية وعلى قول زيد ثلاث في مبسوط

شمس الأئمة — هامش الثمانية .

(٣) وفي الثمانية والهندية : فإن الحادثة

(٤) ما بين المربعين زيادة من الثمانية والهندية .

والأوجه عندى أن هذا إجماع عند أصحابنا جيمّة للدليل الذى دل على أن إجماع أهل كل عصر إجماع معتبر ، وإنما ينفذ قضاء القاضى بجواز بيعها لشبهة الاختلاف فى أن مثل هذا هل يكون إجماعاً ؟ فعلى اعتبار هذه الشبهة يكون قضاؤه فى مجتهد فيه ، فلهذا نفذه أبو حنيفة رحمه الله .

وجه قول الفريق الأول أن الحجّة إجماع الأمة والذى كان مخالفاً فى الصدر الأول من الأمة وبموته لا يبطل قوله فلا يثبت الإجماع بدون قوله ؛ ألا ترى أنه لو بقى حياً إلى هذا الوقت لم ينعقد الإجماع بدون قوله ، فكذلك إذا كان ميتاً ؛ لأن اعتبار قوله لدليله لا لحياته ، ولأنه لو ثبت الإجماع بعده لوجب القول بتضليله ، ولا نظن أحداً يقول هذا لابن عباس رضى الله عنهما فى زوج وأبوين وإن أجمعوا بعده على خلاف قوله ، ولا لابن مسعود رضى الله عنه<sup>(١)</sup> فى تقديم ذوى الأرحام على مولى العتاقة وإن أجمعوا بعده على خلاف قوله ، وقد قلّم إذا قال لامرأته أنت خلية ونوى ثلاثاً ثم وطئها فى العدة وقال علمت أنها على حرام لا يلزمه الحد ؛ لأن عمر رضى الله عنه كان يراها تطليقة رجعية وقد أجمعوا بعده على خلاف ذلك ولهذا صح نية الثلاث فيه ، فدل أن الإجماع لا يثبت بمثل هذا .

وجه قولنا أن المعتبر إجماع أهل كل عصر لما بينا أن المقصود كون أحكام الشرع محفوظة وأن ثبوت هذا الحكم باعتبار الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وذلك يختص به الأحياء من أهل العصر دون من مات قبلهم فكما أن لا يعتبر<sup>(٢)</sup> يوم قول من يأتى بعدم بخلاف قولهم فى منع ثبوت حكم الإجماع فكذلك لا يعتبر قول واحد كان قبلهم إذا اجتمعوا فى عصرهم على خلافه ، ويجعل هذا الإجماع بمنزلة التقدير من رسول الله صلى الله عليه وسلم أن لو عرض عليه الفتوى ، ومعلوم أنه لو عرض عليه فقال : الصواب هذا فإنه ثبتت الحجّة به ولا يضل القائل بخلافه قبل هذا التنصيص ، فكذلك هنا لا يضل القائل بخلافه قبل هذا الإجماع ؛ ألا ترى أن أهل قباء كانوا يصلون إلى بيت المقدس بعد ما نزلت فرضية التوجه إلى الكعبة حتى أتاهم آت فأخبرهم واستداروا

(١) وكان فى الأصل : ولا نظن أحداً يقول بهذا إلا ابن عباس الخ ، ولا ابن مسعود .

(٢) وفى الهنذية : فكما أنه لا يعتبر .



كهيئتهم وجوز رسول الله صلى الله عليه وسلم صلاتهم ؛ لأن ذلك كان قبل العلم بالنص الناسخ ، وابن عباس رضى الله عنهما كان يقول بإباحة التمتع ثم رجع إلى قول الصحابة ، ويثبت الإجماع برجوعه لا محالة ولم يكن ذلك موجباً لتضليله فيما كان يفتى به قبل هذا . فأما ما إذا قال لامرأته أنت خلية فإنما أسقطنا الحد هناك بالوطء لأن اتفاق أهل المصر بعد الخلاف ليس بإجماع ولكن للشبهة المتمكنة في هذا الإجماع بسبب اختلاف العلماء فإن الحد يسقط بأدنى شبهة ، والله أعلم بالحقيقة .

### باب الكلام في قبول أخبار الآحاد والعمل بها

قال فقهاء الأمصار رحمهم الله : خبر الواحد المعدل حجة للعمل به في أمر الدين ولا يثبت به علم اليقين . وقال بعض من لا يمتد بقوله : خبر الواحد لا يكون حجة في الدين أصلاً . وقال بعض أهل الحديث : يثبت بخبر الواحد علم اليقين ، منهم من اعتبر فيه عدد الشهود ليسكون حجة ، ومنهم من اعتبر أقصى عدد الشهادة وهو الأربعة .

فأما الفريق الأول استدلوا بقوله تعالى : « ولا تقف ما ليس لك به علم » وإذا كان خبر الواحد لا يوجب العلم لم يجوز اتباعه والعمل به بهذا الظاهر ، وقال تعالى : « ولا تقولوا على الله إلا الحق » وخبر الواحد إذا لم يكن معصوماً عن الكذب [ محتمل للكذب<sup>(١)</sup> ] والنلط فلا يكون حقاً على الإطلاق ولا يجوز القول بإيجاب العمل به في الدين ، وقال تعالى : « إلا من شهد بالحق وهم يعلمون » وقال تعالى : « وإن الظن لا يغنى من الحق شيئاً » ومعنى الصدق في خبر الواحد غير ثابت إلا بطريق الظن ؛ ولأن خبر الواحد محتمل للصدق والكذب والنص الذي هو محتمل<sup>(٢)</sup> لا يكون موجباً للعمل بنفسه مع أن كل واحد من المحتملين فيه يجوز أن يكون شرعاً فلا يجوز العمل بما هو محتمل للكذب والكذب باطل أصلاً كان أولى . ولا يدخل على ما ذكرنا أمور المعاملات ؛ لأن الذي يترتب عليها حقوق العباد

(١) زيادة من الثمانية

(٢) أى محتمل للتأويل - كذا بهامش الثمانية .

والعباد يمجزون عن إظهار كل حق لهم بطريق لا يبق فيه شك وشبهة ،  
فلأجل الضرورة جوزنا الاعتماد فيها على خبر الواحد ، ولهذا سقط اعتبار اشتراط العدالة  
فيه أيضاً ، فأما هنا الثابت ما هو حق لله والله موصوف بكمال القدرة يتعالى عن أن  
يلحقه ضرورة أو عجز عن إظهار حقوقه بما لا يبق فيه شك وشبهة ، فلهذا لا يجعل  
المحتمل للصدق والكذب حجة فيه . وعلى هذا تخرج الشهادات أيضاً فإن القياس  
فيها أن لا يكون حجة مع بقاء احتمال الكذب تركناه بالنصوص وبالمعنى الذي أشرنا إليه  
أنها مشروعة لإثبات حقوق العباد ، والحاجة إليها تتجدد للعباد في كل وقت وهم يمجزون  
عن إثبات كل حق لهم بما لا يكون محتملاً ؛ ولأن القول بما قلتم يؤدي إلى أن يزداد درجة  
الخبر الذي هو غير معصوم عن الكذب على الخبر المعصوم عن الكذب ، يعني من ينزل عليه  
الوحي ؛ فإن خبره في أول أمره إنما كان واجب القبول باقتراح المجزات به ، فمن  
يقول بأن خبر غيره يكون مقبولا من غير دليل يقتن به فقد زاد درجة هذا الخبر  
على درجة الرسول ، وأي قول أظهر مساداً من هذا ولا خلاف أن أصل الدين كالتوحيد  
وصفات الله وإثبات النبوة لا يكون إلا بطريق يوجب العلم قطعاً ولا يكون فيه شك  
ولا شبهة ، فكذلك فيما يكون من أمر الدين .

وحجتنا في ذلك قوله تعالى : « إن الذين يكتُمون ما أنزلنا من البينات » الآية ،  
وقال تعالى : « وإذا أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب لتبيننه للناس » الآية ، ففي  
هاتين الآيتين نهى لكل واحد من الكتّان ، وأمر بالبيان على ما هو الحكم في الجمع  
المضاف إلى جماعة أنه يتناول كل واحد منهم ؛ ولأن أخذ الميثاق من أصل الدين ،  
والخطاب للجماعة بما هو أصل الدين يتناول كل واحد من الآحاد ، ومن ضرورة  
توجه الأمر بالإظهار على كل واحد أمر السامع بالقبول منه والعمل به ؛ إذ أمر  
الشرع لا يخلو عن فائدة حميدة ولا فائدة في النهي عن الكتّان والأمر بالبيان سوى  
هذا . ولا يدخل عليه الفاسق فإنه داخل في عموم الأمر بالبيان ثم لا يقبل بيانه في الدين  
لأنه مخصوص من هذا النص بنص آخر وهو ما فيه أمر بالتوقف في خبر الفاسق ،  
ثم هو مزجور عن اكتساب سبب الفسق مأمور بالتوبة عنه ثم يترتب البيان عليه ؛  
فعل هذا الوجه بيانه يفيد وجوب القول والعمل به ، وقال تعالى : « فلو لا نفر  
من كل فرقة منهم طائفة » الآية ، والفرقة اسم للثلاثة فصاعداً ، فالطائفة من الفرقة

بعضها وهو الواحد أو الاثنان ، ففي أمر الطائفة بالتفقه والرجوع إلى قومهم للإبذار كي يحذروا ، تنصيص على أن القبول واجب على السامعين من الطائفة ، وأنه يلزمهم الحذر بإبذار الطائفة ، وذلك لا يكون إلا بالحجة ، ولا يقال الطائفة اسم للجماعة لأن المتقدمين اختلفوا في تفسير الطائفة . قال محمد بن كعب : هو اسم للواحد . وقال عطاء : اسم للثنين . وقال الزهري : ثلاثة . وقال الحسن : لعشرة ، فيكون هذا اتفاقاً منهم أن الاسم يحتمل أن يتناول كل واحد من هذه الأعداد ، ولم يقل أحد بالزيادة على العشرة ، ومعلوم أن يجبر العشرة لا ينتفى توهم الكذب ولا يخرج<sup>(١)</sup> من أن يكون محتملاً ، فعرفنا أنه لا يشترط لوجوب العمل كون الخبر بحيث لا يبقى في خبره تهمة الكذب . ثم الأصح ما قاله محمد بن كعب : فقد قال قتادة في قوله تعالى : « وليشهد عذابهما طائفة » الواحد فصاعداً ، وقال تعالى : « وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا » نقل في سبب النزول أنهما كانا رجلين ، وفي سياق الآية ما يدل عليه فإنه قال تعالى : « فأصلحوا بينهما » ولم يقل بينهما ، وقال : « فأصلحوا بين أخويكم » فقد سمي الرجلين طائفتين .

فإن قيل : هذا بعيد فإن هاء التأنيث لا تلحق بنعت الواحد من الذكور . قلنا : هذا عند ذكر الرجل فأما عند ذكر النعت يصلح للفرد من الذكور والإناث ، فللمعرب عادة في إلحاق هاء التأنيث به وكتاب الله يشهد به ، قال تعالى « وإن تدع مثقلة إلى حملها لا يحمل منه شيء » والمراد الواحد لا من الإناث خاصة بدليل قوله تعالى : « ولو كان ذا قربى » .

فإن قيل : هذا خطاب لجميع الطوائف بالإبذار وهم يلبثون حد التواتر ويكون خبرهم مستفيضاً مشتهراً . قلنا : لا كذلك فالجمع المضاف إلى جماعة يتناول كل واحد منهم كقول القائل : لبس القوم ثيابهم ، وفي قوله تعالى : « إذا رجعوا إليهم » ما يدل على ما قلنا ؛ لأن الرجوع إنما يتحقق ممن كان خارجاً من القوم ثم صار قادماً عليهم وإتيان جميع الطوائف إلى كل قوم للإبذار لا يكون رجوعاً إليهم مع أن هذا لو كان شرطاً لبينه رسول الله صلى الله عليه وسلم لهم وكلفهم أن يفعلوه ، ولو فعلوه

---

(١) وفي النهاية : فلا يخرج .

لاشتهر ولم ينقل شيء من ذلك في الآثار ، والذي يتحقق بهم<sup>(١)</sup> الإجماع للدوران للإنداز لا ينقطع توهم الكذب عن خبرهم لبقاء احتمال التواطؤ بينهم ، فكان الاستدلال قائماً وإن ساعدناهم على هذا التأويل .

فإن قيل : عندنا الراجع إلى كل فريق مأمور بالإنداز بما سمعه لقومه وإن لم يكن عليهم أن يقبلوا ذلك منه ، بل المقصود أن يشتهر ذلك وعند الاشتهار تلتقي تهمة الكذب فتصير حجة حينئذ ، بمنزلة الشاهد الواحد فإنه مأمور بأداء الشهادة وإن كان العمل بشهادته لا يجب ما لم يتم العدد بشاهد آخر وتظهر العدالة بالتركية . قلنا : الشاهد إذا كان وحده فليس عليه أداء الشهادة ؛ لأن ذلك لا ينفع المدعى وربما يضر بالشاهد فلو لم يكن خبر الواحد حجة لوجب العمل لما وجب الإنداز بما سمع ، ثم لما ثبت بالنص أنه مأمور بالإنداز ثبت أنه يجب القبول منه ، لأنه في هذا بمنزلة رسول الله صلى الله عليه وسلم فإنه كان مأموراً بالإنداز ثم كان قوله ملزماً للسامعين ، كيف وقد بين الله تعالى حكم القبول والعمل به في إشارة بقوله : « لعلهم يحذرون » : أى لكي يحذروا عن الرد والإمتناع عن العمل بعد لزوم الحجة إياهم ، كما قال تعالى : « فليحذر الذين يخالفون عن أمره » والأمر بالحدز لا يكون إلا بعد توجه الحجة . فدل أن خبر الواحد موجب للعمل ؛ ولأن النبي عليه السلام كان مبعوثاً إلى الناس كافة ، قال تعالى : « وما أرسلناك إلا كافة للناس » وقد بلغ الرسالة بلا خلاف ومعلوم يقيناً أنه ما أتى كل أحد قبله مشافهة ، ولكنه بلغ قوماً بنفسه ، وآخرين برسول أرسل إليهم ، وآخرين بكتاب ، وكتابه إلى ملوك الآفاق مشهور لا يمكن إنكاره ، فلو لم يكن خبر الواحد حجة لما كان مبلغاً رسالات ربه بهذا الطريق إلى الناس كافة ، وقد فتحت البلدان النائية على عهده كالبيين والبحرين وهو ما أتاها بنفسه ولكنه بثت عاملاً إلى<sup>(٢)</sup> كل ناحية ليعلمهم<sup>(٣)</sup> الأحكام ، على ما هو سير الملوك اليوم في بث المال إلى البلدان لأجل أمور الدنيا ، فلو لم يكن خبر الواحد حجة في أمور الدين لما اكتفى به رسول الله صلى الله عليه وسلم في حق الذين آمنوا وكانوا بالبعد من

(١) وفي المئانية والمهندية : منهم الاجتماع

(٢) وفي المهندية : في كل ناحية .

(٣) وفي المئانية : ليعلمهم .

حضرته ، وكذلك المخدرات في بيوتهن لم يحضرن مجلسه في كل حادثة ولكن أزواجهن كانوا يسمعون أحكام الدين من رسول الله صلى الله عليه وسلم فيرجعون إليهن ويعلمونهن ، فلو لم يكن خبر الواحد حجة لكلفهن رسول الله صلى الله عليه وسلم الإتيان إليه للسمع منه ولو فعل ذلك لاشتهر ، ولا يقال إنما اكتفى بذلك لأن من بعثه رسول الله معلماً إلى قوم لا يقول لهم إلا ما هو حق صدق فكان ذلك كرامة لرسول الله ولا يوجد مثل ذلك في حق غيرهم<sup>(١)</sup> من المخبرين ؛ لأنه لو كان بهذه الصفة لنقل هذا السبب كرامة لهم ولأعقابهم ؛ ألا ترى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم حين خص واحداً من الصحابة بشيء اشتهر ذلك بالنقل ، نحو قوله في حنظلة رضى الله عنه إن الملائكة غسلته ، وفي جعفر رضى الله عنه إن له جناحين يطير بهما في الجنة . ثم كما أن من بعثه رسول الله عليه السلام خليفته في التبليغ فكل من سمع شيئاً في أمر الدين فهو خليفته في التبليغ مأمور من جهته بالبيان كالبعوث لقوله عليه الصلاة والسلام : « ألا فليبلغ الشاهد الغائب » وقوله عليه السلام : « نقرأ الله امرأ سمع منا مقالة فوعاها كما سمعها ثم أداها إلى من يسمعا ، فرب حامل فقه إلى غير فقيهه ، ورب حامل فقه إلى ما هو أفقه منه » فينبغي أن يثبت ترجيح جانب الصدق في خبر كل عدل أيضاً كرامة لرسول الله عليه السلام . وفي قوله « فرب حامل فقه » بيان أن ما يخبر به الواحد فقه والفقه في الدين ما يكون حجة ، ولأننا نعلم أنه عليه السلام كان يأكل الطعام وما كان يزرع بنفسه ليتيقن بصفة الحل فيما يأكله وقد كان مأموراً بأكل الطيب ، قال تعالى : « يأبى الرسل كلوا من الطيبات » وربما<sup>(٢)</sup> كان يهدي إليه على ما روى أن سلمان رضى الله عنه أهدى إليه طبقاً من رطب ، وأن بريرة رضى الله عنها كانت تهدي إليه ، وكان يدعى إلى طعام ، فلو لم يكن خبر الواحد حجة للعمل به في حق الله تعالى لما اعتمد ذلك فيما يأكله ، ولا يقال : كان يعلم من طريق<sup>(٣)</sup> الوحي حل ما يتناوله لأنه ما كان منتظر<sup>(٤)</sup> الوحي عند أكله ؛ ألا ترى أنه تناول لقمة من الشاة المصلية

(١) وفي الهندية : غيره .

(٢) وفي المثانية والهندية : وإنما .

(٣) وفي المثانية : بطريق .

(٤) وفي الهندية : ينتظر الوحي عند أكل كل لقمة .

فلما لم يسفها سأل عن شأنها فأخبر بذلك فأمر بالتصدق بها ، وتناول لقمة من الشاة السمومة ، فمرفنا أنه ما كان ينتظر الوحى عند كل أكلة . والذي يؤيد ما قلنا حكم الشهادات ؛ فإن الله تعالى أمر القاضى بالقضاء بالشهادة ، ومعلوم أن الاحتمال يبقى بمد شهادة شاهدين ، فلو كان شرط وجوب العمل بالخبر انتفاء تهمة الكذب من كل وجه لما وجب على القاضى القضاء بالشهادة مع بقاء هذا الاحتمال .

فإن قيل : الشهادات لإظهار حقوق العباد وقد بينا أن هذا الشرط غير معتبر فيما هو من حقوق العباد . قلنا : كما يجب القضاء بما هو من حقوق العباد عند أداء الشهادة يجب القضاء بما هو من حقوق الله تعالى<sup>(١)</sup> كحد الشرب والسرقة والزنا ، ثم وجوب القضاء بالشهادة من حقوق الله تعالى حتى إذا امتنع من غير عذر يفسق ، وإذا لم ير ذلك أصلاً يكفر ، إلا أن سببه حق العبد وبه لا يخرج من أن يكون حقاً لله تعالى كالزكاة ، فإنها تجب حقاً لله تعالى بسبب مال هو حق العبد . وقد يترتب على خبر الواحد في المعاملات ما هو حق لله تعالى نحو الإخبار بطهارة الماء ونجاسته ، والإخبار بأن هذا الشيء أهدها إليك فلان ، وأن فلانا وكلنى ببيع هذا الشيء ، فإنه يترتب على هذا كله ما هو حق لله تعالى وهو إباحة تناول ؛ فإن الحل والحرمه من حق<sup>(٢)</sup> الله ، ولا يظن بأحد أنه لا يرى الاعتماد في مثل هذا على خبر الواحد فإنه يتعذر به على الناس الوصول إلى حوائجهم ؛ ألا ترى أنه وإن أخبره أن العين ملكه يبيعه فن الجائر أنه غاصب ، وإذا ألجأته الضرورة إلى التسليم في هذا يقاس عليه ما سواه . ويثبت به فساد اشتراط انتفاء تهمة الكذب عن الخبر للعمل به فيما هو من حق الله تعالى ، وبهذا يتبين خطأ من زعم أن هذا عمل بغير علم ؛ فإنه عندنا عمل بعلم هو ثابت من حيث الظاهر ولكنه غير مقطوع به ، وقد سمى الله تعالى مثله جلماً فقال : « وما شهدنا إلا بما جلمنا » وإنما قالوا ذلك سماعاً من مخبر أخبرهم به ، وقال : « فإن علمتوهن مؤمنات » وإنما قال ذلك باعتبار غالب الرأى واعتماد نوع من الظاهر ، فدل على أن مثله علم لا ظن إنما الظن عند خبر الفاسق ، ولهذا أمر الله بالتوقف في خبره

(١) وفي الهندية : من حق الله .

(٢) وفي الثانية : من حقوق .

وبين المعنى فيه بقوله : « أن تصيبوا قوماً بجهالة » فيكون ذلك بياناً أن من اعتمد خبر العدل في العمل به يكون مصيباً بلم لا بجهالة إلا أن ذلك [ علم<sup>(١)</sup> ] باعتبار الظاهر لأن عدالته ترجح جانب الصدق في خبره ، وإذا كان هذا النوع من الظاهر يصلح حجة للقضاء به فلأن يصلح حجة للعمل به في أمر الدين كان أولى ؛ لأن هذا الحكم أسرع ثبوتاً ؛ ألا ترى أن بالقياس يثبت ، ومعلوم أن هذا الاحتمال في القياس أظهر ، والقياس دون خبر الواحد ، ومن لا يجوز العمل بخبر الواحد هنا يفرع إلى القياس ، فكيف يستقيم ترك العمل بما هو أقوى لبقاء احتمال فيه والفرع إلى ما هو دونه وهذا الاحتمال فيه أظهر ؟

فإن قيل : هذا سهو ؛ فإن الكلام في إثبات الحكم ابتداء والقياس لا يصلح لنصب الحكم ابتداء وإنما ذلك بالسمع ممن ينزل عليه الوحي وقد كان ممصوماً عن مثل هذا الاحتمال في خبره ، فمرفنا أنه لا يثبت الحكم ابتداء إلا بخبر يضاهي السماع منه وذلك بأن يبلغ حد التواتر ، إلا أن في القضاء تركنا هذا الشرط لضرورة بالناس<sup>(٢)</sup> فإنهم يحتاجون إلى إظهار حقوقهم بالحجة عند القاضي ولا يتمكنون من مثل هذا الخبر في كل حق يجب لمعضهم على بعض . قلنا : رضينا بهذا الكلام ونقول : حاجتنا إلى معرفة أحكام الدين وحقوق الله تعالى علينا لنعمل به مثل حاجة من كان في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم بمحضته وكأوا يسمعون منه ، ومعلوم أن بعد تطاول الزمان لا يوجد مثل هذا الخبر في كل حكم من أحكام الشرع ، فوجب أن يجعل خبر الواحد فيه حجة للعمل باعتبار الظاهر لتحقيق الحاجة إليه ، كما جعل مثل هذه الحاجة متمبراً في وجوب القضاء على القاضي بالشهادة مع بقاء الاحتمال ، مع أنه ليس الطريق ما قالوا في باب القضاء ؛ فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يسمع الخصومة في حقوق المباد ويقضي بالشهادات والأيمان ، وكان يقول : « إنما أنا بشر مثلكم أفضى بما أسمع فن قضيت له بشيء من حق أخيه فكأنما أقطع له قطعة من النار » ومعلوم أن مثل هذه الضرورة ما كان يتحقق في حقه ؛ فقد كان الوحي ينزل عليه ولو كان توم الكذب

(١) ما بين الربعين زيادة من الهندية .

(٢) وفي الثمانية والهندية : للناس .

في شهادة الشهود يمنع بثبوت<sup>(١)</sup> العلم في [حق<sup>(٢)</sup>] العمل بشهادتهم لما قضى رسول الله بالشهادة قط ؛ فإنه كان متمكناً من القضاء بعلم وذلك بأن ينتظر نزول الوحي عليه فما كان يجوز له أن يقضى بغير علم وقد نقل قضاياه مشهوراً بالشهادات والأيمان فهو دليل على صحة ما قلنا . والآثار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن الصحابة رضي الله عنهم في العمل بخبر الواحد أكثر من أن تحصى ، وأشهر من أن تخفى ، ذكر محمد رحمه الله بعضها في الاستحسان ، وأورد أكثرها عيسى بن أبان رحمه الله مستدلاً بجواز العمل بخبر الواحد ، ولكننا لم نستقل بها لشهرتها ، ولعلمنا أن الخصوم يتمتعون فيقولون كيف يحتجون على وجوب العمل بخبر الواحد بالآحاد من الأخبار وهو نفس الخلاف فلماذا اشتغلنا بالاستدلال بما هو شبه<sup>(٣)</sup> المحسوس ، فكان عيسى ابن أبان إنما استدلل بها لكونها مشهورة في حيز التواتر ؛ ولأن العمل بالقياس جائز فيما لا نص فيه ، ثبت ذلك باتفاق الصحابة ، وخبر الواحد أقوى من القياس ؛ لأن الممول به وهو قول رسول الله صلى الله عليه وسلم لا شبهة فيه وإنما الشبهة في طريق الاتصال به ، وفي القياس الشبهة والاحتمال في المعنى الممول به والطريق فيهما غالب الرأي ، فكان جواز العمل بالقياس دليلاً على جواز العمل بخبر الواحد بالطريق الأولى . يقرره أن المامى إذا سأل المفتي حادثته فأفتى بشئ . يلزمه العمل به ، ولوسأله عن اعتقاده في ذلك فأخبر أنه معتقد لما يفتيه به كان عليه أن يعتمد قوله وفيه احتمال السهو والكذب ولكن باعتبار فقهه يترجح جانب الإصابة ، وباعتبار عدالته يترجح جانب الصدق فيه فيجب العمل به ، فكذلك فيما يخبر به المدل لأن جانب الصدق يترجح بظهور عدالته ، وما قالوا إن في هذا إثبات زيادة درجة<sup>(٤)</sup> الخبر غير المعصوم على خبر المعصوم غلط بين ؛ فإن الحاجة إلى ظهور المعجزات لثبوت علم اليقين بنبوته ، وليكون خبره موجباً علم اليقين ولا يثبت مثل ذلك بخبر مثل هذا الخبر ؛ ألا ترى أن العمل بخبر الخبر في الماملات جائز عدلاً كان أو فاسقاً إذا وقع في قلب السامع أنه صادق ، ولا يكون في

(١) وفي الثانية والهندية : بثبوت العلم .

(٢) زيادة من الهندية .

(٣) كذا في الثانية : وفي الهندية : يشبه . وكان في الأصل : شبهة .

(٤) وفي الثانية : زيادة الدرجة .



هذا قولاً بزيادة خبره على خبر المصوم عن الكذب . وأما من قال بأن خبر الواحد يوجب العلم فقد استدلل بما روى أن النبي عليه السلام قال لماذا حين وجهه إلى اليمن : « ثم أعلمهم أن الله تعالى فرض عليهم صدقة في أموالهم » ومراده الإعلام بالإخبار ، وأما إذا لم يكن <sup>(١)</sup> خبر الواحد موجباً للعلم للسامع لا يكون ذلك إعلماً ؛ ولأن العمل يجب بخبر الواحد ولا يجب العمل إلا بعلم ، قال تعالى : « ولا تقف ما ليس لك به علم » ولأن الله تعالى قال في نبي الفاسق : « أز تصيبيوا قوماً بجهالة » وضد الجهالة العلم وضد الفسق العدالة ، ففي هذا بيان أن العلم إنما لا يقع بخبر الفاسق وأنه يثبت بخبر العدل . ثم قد يثبت بالآحاد من الأخبار ما يكون الحكم فيه العلم فقط نحو عذاب القبر ، وسؤال منكر ونكير ، ورؤية الله تعالى بالأبصار في الآخرة ، فهذا ونحوه يتبين أن خبر الواحد موجب للعلم . ولكننا نقول : هذا القائل كأنه خفي عليه الفرق بين سكون النفس وطمأنينة القلب وبين علم اليقين ؛ فإن بقاء احتمال الكذب في خبر غير المصوم معانٍ لا يمكن إنكاره ومع الشبهة والاحتمال لا يثبت اليقين وإنما يثبت سكون النفس وطمأنينة القلب بترجح جانب الصدق بيمض الأسباب ، وقد بينا فيما سبق أن علم اليقين لا يثبت بالشهور من الأخبار بهذا المعنى فكيف يثبت بخبر الواحد وطمأنينة القلب نوع علم من حيث الظاهر فهو المراد بقوله : « ثم أعلمهم » ويجوز العمل باعتباره كما يجوز العمل بمثله في باب القيلة عند الاشتباه ، ويتقن باعتبار مطلق الجهالة لأنه يترجح جانب الصدق بظهور العدالة ، بخلاف خبر الفاسق فإنه يتحقق فيه المعارضة من غير أن يترجح أحد الجانبين .

فأما الآثار المروية في عذاب القبر ونحوها فبعضها مشهورة وبعضها آحاد وهي توجب عقد القلب عليه ، والابتلاء بمقد القلب على الشيء بمنزلة الابتلاء بالعمل به أو أم ، فإن ذلك ليس من ضرورات العلم ؛ قال تعالى : « وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم » وقال تعالى : « يعرفونه كما يعرفون أبناءهم » فتبين <sup>(٢)</sup> أنهم تركوا عقد القلب على ثبوته بمد العلم به ، وفي هذا بيان أن هذه الآثار لا تنفك عن معنى وجوب

(١) وفي الثمانية : فإذا لم يكن .

(٢) وفي الهندية : فين .

المعمل بها . ويحكى عن النظام أن خبر الواحد عند اقتران بعض الأسباب به موجب العلم ضرورة . قال : ألا ترى أن من مر بباب فرأى آثار غسل الميت وسمع عجوزاً تخرج من الدار وهي تقول مات فلان فإنه يعلم موته ضرورة بهذا الخبر لاقتران هذا السبب به . قال : وهو علم يحدثه الله تعالى في قلب السامع بمنزلة العلم للسامع بخبر التواتر إذ ليس في التواتر إلا مجموع الآحاد ، ويجوز القول بأن الله تعالى يحدثه في قلب بعض السامعين دون البعض كما أنه يحدث الولد ببعض الوطاء دون البعض . وهذا قول باطل ، فإن ما يكون ثابتاً ضرورة لا يختلف الناس فيه ، بمنزلة العلم الواقع بالمعينة والعلم الواقع بخبر التواتر . ثم في هذا إبطال أحكام الشرع من الرجوع إلى البينات والأيمان عند تعارض الدعوة والإنكار ، والمصير إلى اللعان عند قذف الزوج زوجته فإن القرائن من أبين الأسباب ، وكان ينبغي أن يكون خبر الزوج موجباً العلم ضرورة فلا يجوز للقاضي عند ذلك أن يصير إلى اللعان ، وكذلك في سائر الخصومات ينبغي أن ينتظر إلى أن يحصل له علم الضرورة بخبر الخبرين فيعمل به ، واقتران المعجزات بأخبار الرسل من أقوى الأسباب . ثم العلم الحاصل بالنبوة يكون كسبياً<sup>(١)</sup> لا ضرورياً فكيف يستقيم مع هذا لأحد أن يقول إن بخبر الواحد يثبت العلم الضروري بحال من الأحوال .

فإن قيل : فقد قلتم الآن إن من جحد الرسالة فإنما جحد بعد العلم بها ، فدل أن العلم الضروري كان ثابتاً بالخبر . قلنا : إنما كان ذلك من قوم متمتتين عرفوا نعت رسول الله صلى الله عليه وسلم ونبوته من كتابهم ثم جحدوا عنداً ، كما قال تعالى : « وإن فريقاً منهم ليكتمون الحق . وهم يملكون » ولا يظن أحد أن جميع الكفار كانوا عاقلين بذلك ضرورة ثم تواطؤوا على الجحود على ذلك<sup>(٢)</sup> ؛ لأن في هذا القول نفى العلم بخبر التواتر ، فإن ثبوت العلم به باعتبار انتفاء تهمة التواطؤ فكيف يجوز إثبات علم الضروري عند خبر الواحد بطريق يدل على نفى العلم بخبر التواتر<sup>(٣)</sup> ، وبمثله

(١) وفي الثانية : يكون مكتسباً .

(٢) وفي الثانية والثنية : مع ذلك .

(٣) ثبوت العلم بالتواتر باعتبار انتفاء تهمة التواطؤ مطول فيكون مكتسباً — هامش الثانية .

يتبين عوارا المبتلين ، والله ولى المتقين . فأما خبر المخبر بالموت إنما يوجب سكون النفس وطمأنينة القلب ؛ ألا ترى أنه إذا شكك آخر بقوله اختفى صاحب الدار من السلطان فأظهر هذا تشكك فيه ولو كان الثابت له علماً ضرورياً لما تشكك فيه بخبر الواحد .

وأما من شرط عدد الشهادة استدلال فيه بالنصوص الواردة في باب الشهادات ؛ فإن الشرع اعتبر ذلك لثبوت العلم على وجه يجب العمل به ، فمرفنا أن بدون ذلك لا يثبت العلم على وجه يجب العمل به في خبر متميل بين الصدق والكذب . والدليل عليه أن أبا بكر رضى الله عنه حين شهد عنده المغيرة بن شعبة رضى الله عنه أن النبي عليه السلام أطعم الجدة السدس قال : أتت بشاهد آخر فشهد معه محمد بن مسلمة رضى الله عنه ، ولما روى أبو موسى<sup>(١)</sup> لممر خبر الاستئذان فقال : أتت بشاهد آخر فشهد معه أبو سعيد الخدرى رضى الله عنهم . وقال عمر رضى الله عنه في حديث فاطمة بنت قيس رضى الله عنها : لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا لقول امرأة لا ندرى أصدقت أم كذبت . وقال على رضى الله عنه في حديث أبي سنان الأشجى رضى الله عنه في مهر المثل : ماذا نصنع بقول أعرابي بوال على عقبه ! ففي هذا بيان أنهم كانوا لا يقبلون خبر الواحد وكانوا يعتبرون لطمأنينة القلب عدد الشهادة كما كانوا يعتبرون لذلك صفة المدالة ، ومن بالغ في الاحتياط فقد اعتبر أقصى عدد الشهادة لأن ما دون ذلك محتمل ، وتام الرجحان عند انقطاع الاحتمال بحسب الإمكان .

ولكننا نستدل بقوله تعالى : « كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ » ومعلوم أن هذا النعت لكل مؤمن ، فهو تنصيص على أن قول كل مؤمن في باب الدين يكون أمراً بالمعروف ونهياً عن المنكر ، وإنما يكون كذلك إذا كان يجب العمل بما يأمر به من المعروف فاشتراط العدد في الأمرين يكون زيادة . وجميع ما ذكرنا حجة على هؤلاء ولا حجة لهم في شيء مما ذكروا ؛ فإن هذه الآثار إنما تكون حجة لهم إذا أثبتوا النقل فيها من اثنين عن اثنين حتى اتصل بهم ؛ لأن

(١) روى أبو موسى رضى الله عنه أن النبي عليه السلام قال : « إذا استأذن أحدكم بيتاً فلم يؤذن له فليجزم » حاشى الثمانية .

بدون ذلك لا تقوم الحجة عندهم ، ولا يتمكن أحد من إثبات هذا في شيء من أخبار الآحاد . ثم إنما طلب أبو بكر رضى الله عنه شاهداً آخر من المغيرة لأنه شك في خبره باعتبار معنى وقف عليه ، أو باعتبار أنه أخبر أن هذا القضاء من رسول الله صلى الله عليه وسلم كان بمحض من الجماعة فأحب أن يستثبت لذلك . وكذلك عمر رضى الله عنه إنما أمر أبا موسى أن يأتي بشاهد آخر لأنه أخبر بما تم به البلوى فيحتاج الخاص والعام إلى معرفته فأحب أن يستثبت ، ولو لم يأت بشاهد آخر لكان يقبل حديثه أيضاً . وذكر بعض المتأخرين من مشايخنا رحمهم الله أنه لا يقبل حديثه لو لم يأت بشاهد آخر في ذلك الوقت ؛ لأن في الرواة يومئذ كثرة فكان لا تتحقق الضرورة في العمل بخبر الواحد ومثله لا يوجد بعد تطاول الزمان . ولكن الأصح هو الأول ، وعليه نص محمد رحمه الله في كتاب الاستحسان فقال : لو لم يأت بشاهد آخر لكان يقبل حديثه أيضاً ؛ ألا ترى أنه قبل حديث ضحاك بن سفيان رضى الله عنه في توريث المرأة من دية زوجها ، وقبل حديث عبد الرحمن بن عوف رضى الله عنه في الطاؤون حين رجع من الشام ، وقبل حديثه أيضاً في أخذ الجزية من المجوس ولم يطلب منه شاهداً آخر ، وإنما لم يقبل حديث فاطمة بنت قيس لكونه مخالفاً للكتاب والسنة فإن السكنى لها منصوص عليه في قوله : « أسكنوهن من حيث سكنتم » وهي قالت ولم<sup>(١)</sup> يجمل لى رسول الله عليه السلام نفقة ولا سكنى ، وإنما لم يقبل على رضى الله عنه حديث أبي سنان لذهب له كان ينفرد به وهو أنه كان لا يقبل رواية الأعراب وكان يحلف الراوى إذا روى له حديثاً إلا أبا بكر الصديق رضى الله عنه ؛ ألا ترى أن ابن مسعود رضى الله عنه لما لم يكن هذا من مذهبه قبل حديث أبي سنان وسره وباب الشهادات ليس نظير باب الأخبار بالاتفاق ؛ ففي الشهادة كل امرأتين تقومان مقام رجل واحد ، وفي الأخبار الرجال والنساء سواء . ولكن نقول : اشتراط العدد في الشهادات عرفناه بالنص من غير أن يعقل فيه معنى ؛ فإن العلم الحاصل بخبر الواحد المدل لا يزداد بانضمام مثله إليه ، وانتفاء تهمة الكذب لا يحصل أيضاً بنصاب الشهادة ، فمرفنا أن ذلك مما استأثر الله بعلمه والواجب علينا فيه اتباع النص ، وباب

(١) وفي الهندية والمثانية : فلم .

الأخبار ليس في معناه ؛ ألا ترى أنه لا اختصاص في باب الأخبار بلفظ الشهادة ولا بمجلس القضاء ، وأن الشهادات الموجبة للقضاء تختص بذلك . وكذلك حكم الأخبار لا يختلف باختلاف الخبر به من أحكام الدين وتختلف باختلاف المشهود به ، فثبتت بعض الأحكام بشهادة النساء مع الرجال ولا يثبت البعض ويثبت البعض بشهادة امرأة واحدة ، وقد جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم شهادة خزيمة رضى الله عنه حجة تامة . وسنقرر هذا الكلام في الفصل الثانى إن شاء الله تعالى .

### فصل فى بيان أقسام ما يكون خبر الواحد فيه حجة

قال رضى الله عنه : هذه أربعة أقسام : أحدها أحكام الشرع التى هى فروع الدين فيها<sup>(١)</sup> يحتمل النسخ والتبديل ، فإنها واجبة لله تعالى علينا يلزنا أن ندين بها . وهى نوطان : ما لا يندرى بالشبهات كالعبادات وغيرها ، وخبر الواحد العدل حجة فيها لإيجاب العمل من غير اشتراط عدد ولا لفظ بل بأوصاف تشترط فى الخبر على ما بينه ، وهذا لأن الاعتبار فيه رجحان جانب الصدق لا انتفاء احتمال الكذب ، وذلك حاصل من غير عدد ولا تعيين لفظ ، وليس لزيادة العدد وتعيين اللفظ تأثير فى انتفاء تهمة الكذب ، والصحابة رضى الله عنهم كانوا يقبلون مثل هذه الأخبار من الواحد لإيجاب العمل من غير اشتراط زيادة العدد إلا على سبيل الاحتياط من بعضهم ، نحو ما روى أن علياً رضى الله عنه كان يحلف الراوى على ما قال : كفت إذا لم أسمع حديثاً من رسول الله صلى الله عليه وسلم وحدثنى به غيره حلفته ، وحدثنى أبو بكر وصدق أبو بكر رضى الله عنه أن النبى عليه السلام قال : « ما أذنب عبد ذنباً ثم توباً فأحسن الوضوء وصلى ثم استغفر ربه<sup>(٢)</sup> إلا غفر له » فى هذا بيان أنه كان محتاطاً فيحلف الراوى ، وما كان يشترط زيادة العدد ولا تعيين لفظ الشهادة ، فلو كان ذلك شرطاً لاستوى فيه المتقدمون والتأخرون كما فى الشهادات فى الأحكام .

وأما ما يندرى بالشبهات فقد روى عن أبى يوسف رحمه الله فى الأمالى أن خبر الواحد فيه حجة أيضاً ، وهو اختيار الجصاص رحمه الله ، وكان الكرخى رحمه

(١) وفى الثمانية والمهنية : مما

(٢) وفى الثمانية : ثم استغفر الله .

الله يقول : خبر الواحد فيه لا يكون حجة . وجه القول الأول أن المعتبر في خبر الواحد ليكون حجة ترجح جانب الصدق وعند ذلك يكون العمل به واجباً فيها يتدرى بالشبهات وفيما يثبت بالشبهات كما في البيّنات ، ولو كان مجرد الاحتمال مانعاً للعمل فيما يتدرى بالشبهات لم يميز العمل فيها بالبيّنة . وكذلك<sup>(١)</sup> يجوز العمل فيها بدلالة<sup>(٢)</sup> النص مع بقاء الاحتمال . ووجه القول الآخر أن في اتصال خبر الواحد بمن يكون قوله حجة موجبة للعلم شبهة ، وما يتدرى بالشبهات لا يجوز إثباته بما فيه شبهة ؛ ألا ترى أنه لا يجوز إثباته بالقياس ؛ وإنما جوزنا إثباته بالشهادات بالنص وهو قوله تعالى : « فاستشهدوا عليهن أربعة منكم » وما كان ثابتاً بالنص بخلاف القياس لا يلحق به ما ليس في معناه من كل وجه وخبر الواحد ليس في معنى الشهادة من كل وجه .

والقسم الثاني : حقوق العباد التي فيها إلزام محض ويشترك فيها أهل الملل ، وهذا لا يثبت بخبر الواحد إلا بشرط العدد ، وتعيين لفظ الشهادة ، والأهلية ، والولاية لأنها تبتنى على منازعات متحققة بين الناس بعد التعارض بين الدعوى والإنكار ، وإنما شرعت مرجحة لأحد الجانبين فلا يصلح نفس الخبر مرجحاً للخبر إلا باعتبار زيادة توكيد من لفظ شهادة أو يمين فهما للتوكيد ؛ ألا ترى أن كلمات اللعان شرع فيها لفظ الشهادة واليمين للتوكيد ، وزيادة العدد أيضاً للتوكيد ، وطمأنينة القلب إلى قول المثنى أظهر إذ الواحد يميل إلى الواحد عادة قلما يتفق الاثنان على الميل إلى الواحد في حادثة واحدة ؛ ولأن الخصومات إنما تقع باعتبار المصالح المختلفة للناس ، والمصير إلى التزوير والاشتغال بالحيل والأباطيل فيها ظاهر ، فجعلها الشرع حجة بشرط زيادة العدد وتعيين لفظ الشهادة قليلاً لمعنى الحيل والتزوير فيها بحسب وسع القضاة . وليس هذا نظير القسم الأول ؛ فإن السامع هناك حاجته إلى الدليل للعمل<sup>(٣)</sup> به لا إلى رفع دليل مانع ، وخبر الواحد باعتبار حسن الظن بالراوى دليل صالح لذلك ؛ فأما

(١) وفي العثمانية : ولاك .

(٢) نظيره الكفارة بالأكل والعرب فإن وجوبها بدلالة النص . وكذلك استيفاء القصاص بالرمح لأن النص ورد بالسيف وهو قوله « لا قود إلا بالسيف » هامش الثانية .

(٣) وفي العثمانية والمهندية : يعمل به .

في المنازعات فالحاجة إلى رفع مامعه من الدليل وهو الإنكار الذي هو معارض لدعوى المدعى ، فاشتراط الزيادة في الخبر هنا لهذا المعنى . ومن القسم الأول الشهادة على رؤية هلال رمضان إذا كان بالسما علة ، فالثابت به حق الله تعالى على عباده وهو أداء الصوم . ومن القسم الثاني الشهادة على هلال الفطر فالثابت به حق العباد لأن في الفطر منفعة لهم وهو ملزم بإيائهم . ومن ذلك أيضاً الإخبار بالحرمة بسبب الرضاع في ملك النكاح أو ملك اليمين فإنه يبتنى على زوال الملك ؛ لأن ثبوت الحل لا يكون بدون الملك فاتتفاؤه يوجب انتفاء الملك والملك من حقوق العباد ، فإن كان <sup>(١)</sup> الحل والحرمة من حقوق الله تعالى <sup>(٢)</sup> وكذلك الإخبار بالحرمة في الأمة فإن حرمة الفرج وإن كان من حق الله تعالى فثبوتها يبتنى على زوال الملك الذي هو حق العباد فلا يكون خبر الواحد حجة فيها بدون شرائط الشهادة ، بخلاف الخبر بطهارة الماء ونجاسته ، والخبر بحل الطعام والشراب وحرمة فإن ذلك من القسم الأول ؛ لأن ثبوت الملك ليس من ضرورة ثبوت الحل فيه ، وزوال الحل لا يبتنى على زوال الملك فيه ضرورة . ومما اختلفوا فيه التزكية ؛ فعند أبي حنيفة وأبي يوسف رضى الله عنهما هي من القسم الأول لا يعتبر فيها العدد ولا لفظ الشهادة ؛ لأن الثابت بها تقرر الحجة وجواز القضاء وذلك حق الشرع وعند محمد رحمه الله هو نظير القسم الثاني في اشتراط العدد فيها ؛ لأنه يتعلق بها ما هو حق العباد وهو استحقاق القضاء للمدعى بحقه .

والقسم الثالث : المعاملات التي تجري بين العباد مما لا يتعلق بها اللزوم أصلاً ، وخبر الواحد فيها حجة إذا كان الخبر مميزاً عدلاً كان أو غير عدل صبيّاً كان أو بالغاً كافراً كان أو مسلماً ، وذلك نحو الوكالات والمضاربات والإذن للعبيد في التجارة والشراء من الوكلاء والملاك حتى إذا أخبره صبي مميز أو كافر أو فاسق أن فلاناً وكله أو أن مولاه أذن له فوق في قلبه أنه صادق يجوز له أن يشتغل بالتصرف بناء على خبره ؛ فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقبل هدية الطعام من البر التقي وغيره ، وكان يشتري من الكافر أيضاً ، والمعاملات بين الناس في الأسواق من

(١) وفي الثانية والهندية : وإذا كان .

(٢) وفي الهندية : من حق الله تعالى .

لئن رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى يومنا هذا ظاهر لا يخفى على واحد أنهم لا يشترطون العدالة فيمن ياملونه وأنهم يعتمدون خبر كل ميمز يخبرهم بذلك لما في اشتراط العدالة فيه من الحرج البين . والفرق بين هذا وبين ما سبق من وجهين : أحدهما أن الضرورة [هنا<sup>(١)</sup>] تتحقق بالحاجة<sup>(٢)</sup> إلى قبول خبر كل ميمز ؛ لأن الإنسان قلما يجد المدل ليمثته إلى غلامه أو وكيله ، ولا دليل مع السامع سوى هذا الخبر ولا يتمكن من الرجوع إليه للعمل ، وكذلك المتصرف مع الوكيل فإن أقصى ما يمكنه أن يرجع إلى الموكل ولعله غاصب غير مالك أيضاً ، وللضرورة تأثير في التخفيف ولا يتحقق مثل هذه الضرورة في الأخبار فيما يرجع إلى أحكام الشرع ؛ لأن في المدول من الرواة كثرة ويمكن السامع من الرجوع إلى دليل آخر يعمل به إذا لم يصح الخبر عنده وهو القياس الصحيح . والثاني وهو أن هذه الأخبار غير ملزمة ؛ لأن العبد والوكيل يباح لهما الإقدام على التصرف من غير أن يلزمهما ذلك ، واشتراط العدالة ليرجع جانب الصدق من الخبر ، فيصلح أن يكون ملزماً وذلك فيما يتعلق به اللزوم من أحكام الشرع دون مالا يتعلق به اللزوم من المعاملات . ثم هذه الحالة حالة المسألة ، واشتراط زيادة العدد واللفظ في الشهادة إنما كان باعتبار المنازعة والخصومة فيسقط اعتبار ذلك عند المسألة . وعلى هذا بنى المسائل في آخر الاستحسان فقال : إذا قال : كان هذا العين لى فى يد فلان غصباً فأخفتها منه لم يجوز للسامع أن يعتمد خبره لأنه فى خبره يشير إلى المنازعة . ولو قال تاب من غصبه فرده على جاز أن يعتمد خبره إذا وقع فى قلبه أنه صادق لأنه يشير إلى المسألة . وكذلك لو تزوج امرأة فأخبره مخبر بأنها حرامت عليه بسبب عارض من رضاع أو غيره يجوز له أن يعتمد خبره ويتزوج أختها . ولو أخبره أنها كانت محرمة عليه عند العقد لم يقبل خبره لأنه ليس فى الحرمة ارثة معنى المنازعة ، وفى المقارنة للعقد يتحقق ذلك ؛ فإقدامه على مباشرة العقد ربح منه بأنها حلال له . وكذلك المرأة إذا أخبرت بأن الزوج طلقها وهو غائب زلها أن تعتمد خبر المخبر وتتزوج بعد انقضاء العدة ، بخلاف ما إذا أخبرت ، العقد كان بينهما باطلاً فى الأصل بمعنى من المانى . والمسائل على هذا الأصل كثيرة .

(١) زيادة من الهدية .

(٢) وفى الصنانية والهندية : فى الحاجة .



والقسم الرابع : ما يتعلق به اللزوم من وجه دون وجه من المعاملات ، وذلك نحو الحجر على العبد المأذون وعزل الوكيل فإن الحجر نظير الإطلاق ، فمن هذا الوجه هو غير ملزم إياه شيئاً ولكنه لو تصرف بعد ثبوت الحجر كان ذلك ملزماً إياه المهدة ، ففي هذا الخبر معنى اللزوم من هذا الوجه . ثم على قول أبي حنيفة رضى الله عنه يشترط في هذا الخبر أحد شرطى الشهادة إما العدد أو العدالة ، وعند أبي يوسف ومحمد هذا نظير ما سبق ، والشرط فيه أن يكون الخبر مميزاً عدلاً كان أو غير عدل حتى إذا أخبر فاسق العبد بأن مولاه قد حجر عليه يصير محجوراً عندهما اعتباراً للحجر بالإطلاق ، فالمعنى الذى ذكرنا فيه موجود هنا ، وقياساً للخبر الفضولى على ما إذا كان رسول المولى . وكذلك إذا أخبر الوكيل بأن الموكل عزله أو أخبرت البكر بأن وليها<sup>(١)</sup> زوجها فسكتت أو أخبر الشفيع ببيع الدار فسكت عن طلب الشفعة أو أخبر المولى بأن عبده جنى فأعتقه ، فأبو حنيفة يقول في هذه الفصول كلها خبر الفاسق غير معتبر إذا نشأ<sup>(٢)</sup> الخبر من عنده لأن فيه معنى اللزوم فإنه يلزمه الكف عن التصرف إذا أخبره بالحجر والعزل ، ويلزمها النكاح إذا سككت بعد العلم ، والكف عن طلب الشفعة إذا سككت بعد العلم ، والدلة إذا أعتق بعد العلم بالجناية . وخبر الفاسق لا يكون ملزماً لأن التوقف في خبر الفاسق ثابت بالنص ومن ضرورته أن لا يكون ملزماً ، بخلاف الرسول فإن عبارته كعبارة المرسل ، ثم بالمرسل حاجة إلى تبليغ ذلك وقلما يجد عدلاً يستعمله في الإرسال إلى عبده ووكيله . فأما الفضولى فتسكف لا حاجة به إلى هذا التبليغ والسامع غير محتاج إليه أيضاً لأنه معه دليل يعتمد للتصرف إلى أن يبلغه ما يرفعه ، فلهذا شرطنا العدالة في الخبر في هذا القسم ، ولا يشترط العدد لأن اشتراطها لأجل منازعة متحققة وذلك غير موجود هنا ، فإن كان الخبر هنا فاسقين فقد قال<sup>(٣)</sup> بعضهم يثبت بخبرها لوجود أحد الشرطين<sup>(٤)</sup> . وقال بعضهم لا يثبت لأن خبر الفاسقين لا يصلح للإلزام

(١) وفي الثانية : بأن الولي .

(٢) وفي الثانية والمندية : إذا أنشأ .

(٣) وفي الثانية : فقال بعضهم .

(٤) وفي الثانية : الشرطين .

كثير الفاسق الواحد . ولفظ الكتاب مشنبه فإنه قال حتى يخبره رجلان أو رجل عدل فقيل : معناه : رجلان عدل أو رجل عدل لأن صيغة هذا النعت للفرد والجماعة واحد ؛ ألا ترى أنه يقال : شاهدنا عدل . ومن اعتمد القول الأول قال اشتراط زيادة العدد للتوكيد هنا بمنزلة اشتراط العدد في إخبار المدول في الشهادات فإنها للتوكيد ، واستدل عليه بما قال في الاستحسان : لو أخبر أحد المخبرين بطهارة المساء والآخر بنجاسته وأحدهما عدل والآخر غير عدل فإنه يعتمد خبر العدل منهما . ولو كان في أحد الجانبين مخبران وفي الجانب الآخر واحد واستوتوا في صفة العدالة فإنه يأخذ بقول الاثنين . وكذلك في الجرح والتعديل كما يرجح خبر العدل على خبر غير العدل يترجح خبر المثني من المدول على خبر الواحد ، فعرفنا أن في زيادة العدد معنى التوكيد . والذي أسلم في دار الحرب إذا لم يعلم بوجود العبادات عليه حتى مضى زمان لم يلزمه القضاء ، فإن أخبره بذلك فاسق فقد قال مشايخنا هو على الخلاف أيضاً : عند أبي حنيفة لا يعتبر هذا الخبر في إيجاب القضاء عليه ، وعندهما يعتبر . قلل رضى الله عنه : والأصح عندي أنه يعتبر الخبر هنا في إيجاب القضاء عندهم جميعاً لأن هذا الخبر نائب عن رسول الله صلى الله عليه وسلم مأمور من جهته بالتبليغ كما قال : « ألا فليخ الشاهد الغائب » فهو بمنزلة رسول المالك إلى عبده ، ثم هو غير متكلف في هذا الخبر ولكنه مستقط عن نفسه ما لزمه من الأمر بالمعروف فلهذا يعتبر خبره .

### فصل في أقسام الرواة الذين يكون خبرهم حجة

قال رضى الله عنه : اعلم بأن الرواة قسمان : معروف ، ومجهول . فالمعروف نوعان : من كان معروفاً بالفتوة والرأى في الاجتهاد<sup>(١)</sup> ، ومن كان معروفاً بالعدالة بحسن الضبط والحفظ ولكنه قليل الفتوة . فالنوع الأول كالخلفاء الراشدين والعبادة وزيد بن ثابت ومعاذ بن جبل وأبي موسى الأشعري وعائشة وغيرهم من المشهورين بالفتوة من الصحابة رضى الله عنهم ، وخبرهم حجة موجبة

(١) وفي النهاية والهندية : والاجتهاد .

للعلم الذى هو غالب الرأى ، ويبتنى عليه وجوب العمل ، سواء كان الخبر موافقا للقياس أو مخالفا له ، فإن كان موافقا للقياس تأيد به ، وإن كان مخالفا للقياس<sup>(١)</sup> يترك القياس ويعمل بالخبر . وكان مالك بن أنس يقول يقدم القياس على خبر الواحد فى العمل به ؛ لأن القياس حجة بإجماع السلف من الصحابة ، ودليل الكتاب والسنة والإجماع أقوى من خبر الواحد فكذلك ما يكون ثابتا بالإجماع . ولكننا نقول : ترك القياس بالخبر الواحد فى العمل به أمر مشهور فى الصحابة ومن بعدهم من السلف لا يمكن إنكاره حتى يسمون ذلك معدولا به عن القياس ، وعليه دل حديث عمر رضى الله عنه فإن حمل ابن مالك رضى الله عنه حين روى له حديث الغرة فى الجنين قال : كدنا أن نقضى فيه برأينا فيما فيه قضاء عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بخلاف ما قضى به . وفى رواية : لولا ما رويت لرأينا خلاف ذلك . وقال ابن عمر رضى الله عنه : كدنا نخاف ولا نرى بذلك بأسا حتى أخبرنا رافع بن خديج رضى الله عنه أن النبي عليه السلام نهى عن كراء المزارع فتركناه لأجل<sup>(٢)</sup> قوله ؛ ولأن قول الرسول صلى الله عليه وسلم موجب للعلم باعتبار أصله وإنما الشبهة فى النقل عنه . فأما الوصف الذى به القياس فالشبهة والاحتمال فى أصله لأننا لا نعلم<sup>(٣)</sup> يقينا أن ثبوت الحكم المنصوص باعتبار هذا الوصف من بين سائر الأوصاف ، وما يكون الشبهة فى أصله دون ما تكون الشبهة فى طريقه بمد التيقن بأصله ؛ يوضحه أن الشبهة هنا باعتبار توهم الفلظ والسيان فى الراوى وذلك عارض ، وهناك باعتبار التردد بين هذا الوصف وسائر الأوصاف وهو أصل ، ثم الوصف الذى هو معنى من المنصوص بالخبر والرأى ، والنظر فيه كالسماع ، والقياس كالعمل به ، ولا شك أن الوصف ساكت عن البيان والخبر بيان فى نفسه فيكون الخبر أقوى من الوصف فى الإبانة ، والسماع أقوى من الرأى فى الإصابة ، ولا يجوز ترك القوى بالضعيف .

فأما المعروف بالعدالة والضيبط والحفظ كأبى هرة وأنس بن مالك رضى الله عنهما وغيرهما ممن اشتهر بالصحة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم والسماع منه مدة

(١) لفظ (ل قياس) ساقط من الثانية والهندية .

(٢) وفى الثانية والهندية : من أجل .

(٣) وفى الثانية والهندية : لأنه لا يعلم .

طويلة في الحضر والسفر ، فإن أبا هريرة ممن لا يشك أحد في عدالته وطول صحبته مع رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى قال له : « زُرْ غَيْبًا تَزِدُّ حُبًّا » وكذلك في حسن حفظه وضبطه ، فقد دعا له رسول الله صلى الله عليه وسلم بذلك على ما روى عنه أنه قال : يزعمون أن أبا هريرة يكثر الرواية وإن كنت أصحب رسول الله صلى الله عليه وسلم على ملء بطنى والأنصار يشتغلون بالقيام على أموالهم والمهاجرون بتجاراتهم ، فسكنت أحضر إذا غابوا ، وقد حضرت مجلسا لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : « من يبسط منكم رداءه حتى أفيض فيه مقالتي فيضمها إليه ثم لا ينساها » فبسطت بردة كانت على فأفاض فيها رسول الله صلى الله عليه وسلم مقالته ثم ضممتها إلى صدرى فانسيت بعد ذلك شيئا . ولكن مع هذا قد اشتهر من الصحابة رضى الله عنه ومن بعدهم ما روضة بعض رواياته بالقياس ، هذا ابن عباس رضى الله عنهما لما سمعه يروى : « توضئوا مما مسته النار » قال : رأيته لو توضأت بماء سخن<sup>(١)</sup> أكنت تتوضأ منه ، رأيته لو أدهن أهلك بدهن فادهنت به شاربك أكنت تتوضأ منه ! فقد رد خبره بالقياس ، حتى روى أن أبا هريرة قال [ له<sup>(٢)</sup> ] : يا ابن أخى إذا أتاك الحديث فلا تضرب له الأمثال . ولا يقال إنما رده باعتبار نص آخر عنده ، وهو ما روى أن النبي عليه السلام أتى بكنت مؤربة<sup>(٣)</sup> فأكلها وصلى ولم يتوضأ ؛ لأنه لو كان عنده نص لما تكلم بالقياس ولا أعرض عن أقوى الحججتين ، أو كان سبيله أن يطلب التاريخ بينهما ليعرف الناسخ من المنسوخ ، أو أن يخصص اللحم من ذلك الخبر بهذا الحديث ، فحيث اشتغل بالقياس وهو معروف بالفقه والرأى من بين الصحابة على وجه لا يبلغ درجة أبي هريرة في الفقه ودرجته ، عرفنا أنه استخار التأمل في روايته إذا كان مخالفا للقياس . ولما سمعه يروى : « من حمل جنازة فليتوضأ » قال أيلزنا الضوء في حمل عيदान بإسة ؟! ولما سمعت عائشة رضى الله عنها أن<sup>(٤)</sup> أبا هريرة يروى أن ولد الزنا شر الثلاثة<sup>(٥)</sup> . قالت : كيف يصح هذا وقد قال الله تعالى : « ولا تزر وازرة وزر أخرى »

(١) وفي الهندية : سخن .

(٢) زيادة من الهندية .

(٣) وفي المغرب : وكنت مؤربة موفرة لم يؤخذ من لحمها شيء ، في الحديث أنه عليه السلام

أتى بكنت مؤربة فأكلها وصلى ولم يتوضأ .

(٤) لفظ « أن » ساقط من الثانية والهندية .

(٥) أى الولد والوالدة — هامش الثانية .

وهذا عام دخله خصوص . وروى أن عائشة قالت لابن أخيها ألا تعجب<sup>(١)</sup> من كثرة رواية هذا الرجل ورسول الله صلى الله عليه وسلم حدث بأحاديث لو عدتها ماد لأحصاها ! وقال إبراهيم النخعي رضى الله عنه : كانوا يأخذون من حديث أبي هريرة ويدعون . وقال لو كان ولد الزنا شر الثلاثة لما انتظر بأمه أن تضع . وهذا نوع قياس . ولما بلغ عمر رضى الله عنه أن أبا هريرة يروى ما لا يعرف<sup>(٢)</sup> قال : لتكفن عن هذا أو لألحقنك ببجبال دوس . فلمكان ما اشتهر من السلف في هذا الباب قلنا ما وافق القياس من روايته فهو معمول به ، وما خالف القياس فإن تلقته الأمة بالقبول فهو معمول به ، وإلا فالقياس الصحيح شرعاً مقدم على روايته فيما ينسد باب الرأى فيه . ولعل ظاناً يظن أن في مقالتنا ازدراء به ومماذ الله من ذلك ، فهو مقدم في المدالة والحفظ والضبط كما قررنا ، ولكن نقل الخبر بالمعنى كان مستفيضاً فيهم ، والوقوف على كل معنى أراد رسول الله صلى الله عليه وسلم بكلامه أمر عظيم ، فقد أوتى جوامع الحكم على ما قال : « أوتيت جوامع الكلم واختصر لى اختصاراً » ومعلوم أن الناقل بالمعنى لا ينقل إلا بقدر ما فهمه من العبارة ، وعند قصور فهم السامع<sup>(٣)</sup> ربما يذهب عليه بمعنى المراد ، وهذا القصور لا يشكل عند المقابلة بما هو فقه [ لفظ<sup>(٤)</sup> ] رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فلتوهم هذا القصور قلنا : إذا انسد باب الرأى فيما روى وتحققت الضرورة بكونه مخالفاً للقياس الصحيح فلا بد من تركه ؛ لأن كون القياس الصحيح حجة ثابت بالكتاب والسنة والإجماع فإخالف القياس الصحيح من كل وجه فهو في المعنى مخالف للكتاب والسنة المشهورة والإجماع . وبيان هذا في حديث المرأة فإن الأمر يرد صاع من تمر مكان اللبن قل أو كثر مخالف للقياس الصحيح من كل وجه ؛ لأن تقدير الضمان في المدونات بالثلل أو القيمة حكم ثابت بالكتاب والسنة والإجماع . وكذلك فيما يرويه سلمة بن المبحق أن رسول الله صلى الله عليه وسلم

(١) وفي هامش الثانية : فلو كان حديثه ثابتاً لما عارضت هائفة بآية غصومة لأنه يجوز تخصيص الباقي بخبر الواحد والمخصص قوله : « وليعلن أنظالم وأهالاً به أنظالم » .  
(٢) وفي الثانية والمندية : يروى بعض ما لا يعرف .  
(٣) وفي الثانية والمندية : قصور فقه السامع .  
(٤) زيادة من الفسخين .

قال فيمن وطئ جارية امرأته : « فإن طاعته فهي له وعليه مثلها ، وإن استكرهها فهي حرة وعليه مثلها » فإن القياس الصحيح يرد هذا الحديث ويتبين أنه كالحالف للكتاب والسنة المشهورة والإجماع . ثم هذا النوع من القصور لا يتوهم في الراوى إذا كان فقيهاً لأن ذلك لا يخفى عليه لقوة فقهه ، فالظاهر أنه إنما روى الحديث بالمعنى عن بصيرة فإنه علم سماعه [ من رسول الله كذا ] مخالفاً للقياس ولا تهمة في روايته فكأننا سمعنا ذلك [ (١) من رسول الله صلى الله عليه وسلم فيلزمنا ترك كل قياس بمقابلته ، ولهذا قلت رواية الكبار من فقهاء الصحابة رضى الله عنهم ؛ ألا ترى إلى ما روى عن عمرو بن ميمون قال سمعت ابن مسعود سنيين فما سمعته يروى حديثاً إلا عزة واحدة ؛ فإنه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم أخذه البهرُ والفرق وجعلت فرائضه ترتعد فقال نحو هذا أو قريباً منه أو كلاماً هذا معناه ، سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول كذا . فهذا يتبين أن الوقوف على ما أَرَادَهُ رسول الله صلى الله عليه وسلم من معاني كلامه كان عظيماً عندهم فلماذا قلت رواية الفقهاء منهم ، فإذا صححت الرواية عنهم فهو مقدم على القياس . ومع هذا كله فالكبار من أصحابنا يعظمون رواية هذا النوع منهم ويعتمدون قولهم ؛ فإن محمداً رحمه الله ذكر عن أبي حنيفة رحمه الله أنه أخذ بقول أنس بن مالك رضى الله عنه في مقدار الخيض وغيره وكان درجة أبي هريرة فوق درجته ، فمرفنا بهذا أنهم ما تركوا العمل بروايتهم إلا عند الضرورة لانسداد باب الرأى من الوجه الذى قررنا .

فأما المجهول فإنما نعني بهذا اللفظ من لم يشتهر بطول الصحبة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم إنما عرف بما روى من حديث أو حديثين ، نحو وابصة بن معبد ، وسلعة بن المحبق ، ومقل بن سنان الأشجعى رضى الله عنهم وغيرهم . ورواية هذا النوع على خمسة أوجه : أحدها أن يشتهر لقبول الفقهاء روايته والرواية عنه ، والثانى أن يسكتوا عن الطعن فيه بعد ما يشتهر ، والثالث أن يختلفوا فى الطعن فى روايته ، والرابع أن يطمعنوا فى روايته من غير خلاف بينهم فى ذلك ، والخامس أن لا تظهر روايته ولا الطعن فيه فيما بينهم . أما من قبل السلف منه روايته وجوزوا النقل عنه

(١) ما بين المربعين زيادة من الثمانية والمهتدية .

فهو بمنزلة المشهورين في الرواية : لأنهم ما كانوا متهمين بالتقصير في أمر الدين ، وما كانوا يقبلون الحديث حتى يصح عندهم أنه يروى<sup>(١)</sup> عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فإما أن يكون قبولهم لعلمهم بمدالته وحسن ضبطه ، أو لأنه موافق لما عندهم مما سمعوه من رسول الله صلى الله عليه وسلم أو من بعض المشهورين يروى عنه . وكذلك إن سكتوا عن الرد بعد ما اشتهر روايته عندهم ، لأن السكوت بعد تحقق الحاجة لا يحل إلا على وجه الرضا بالسموع فكان سكوتهم عن الرد دليل التقرير ، بمنزلة ما لو قبلوه وردوا عنه . وكذلك ما اختلفوا في قبوله وروايته عنه عندنا ؛ لأنه حين قبله بعض الفقهاء المشهورين منهم فكانه روى ذلك بنفسه . وبيان هذا في حديث معقل بن سنان أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى لبروع بنت واشق الأشجعية بمهر مثلها حين مات عنها زوجها ولم يسم لها صداقاً ؛ فإن ابن مسعود رضي الله عنه قبل روايته وسر به لما وافق قضاءه قضاء رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وعلى رضي الله عنه رده فقال : ماذا نصنع بقول أعرابي بوال على عقبه<sup>(٢)</sup> حسبها الميراث لا مهر لها . فلما اختلفوا فيه في الصدر الأول أخذنا بروايته ؛ لأن الفقهاء من القرن الثاني كملقمة ومسروق والحسن ونافع بن جبير قبلوا روايته فصار معدلاً بقبول الفقهاء روايته . وكذلك أبو الجراح صاحب راية الأشجعيين صدقه في هذه الرواية . وكان عاليا رضي الله عنه إنما لم يقبل روايته لأنه كان مخالفاً للقياس عنده ، وابن مسعود رضي الله عنه قبل روايته لأنه كان موافقاً للقياس عنده . فتبين بهذا أن رواية مثل هذا فيما يوافق القياس يكون مقبولا ثم العمل يكون بالرواية . وأما إذا ردوا عليه روايته ولم يختلفوا في ذلك فإنه لا يجوز العمل بروايته ؛ لأنهم كانوا لا يهتمون برد الحديث الثابت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا بترك العمل به وترجيح الرأي بخلافه عليه ، فاتفقهم على الرد دليل على أنهم كذبوه في هذه الرواية وعلموا أن ذلك وهم منه . ولو قال الراوي أوهمت لم يعمل بروايته ، فإذا ظهر دليل ذلك ممن هو فوقه أولى . وبيان هذا في حديث فاطمة بنت قيس ؛ فإن عمر رضي الله عنه قال : لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا بقول امرأة لا ندرى أصدقت أم كذبت . قال عيسى

(١) وفي الثانية والمندبة : أنه مروي .

(٢) وفي المندبة : عقبه .

ابن أبان رحمه الله مراده من الكتاب والسنة القياس الصحيح ، فإن ثبوته بالكتاب والسنة وهو قياس الشبه في اعتبار النفقة بالسكنى من حيث إن كل واحد منهما حق مالى مستحق بالنكاح .

فإن قيل : هذا إشارة إلى غير ما أشار إليه عمر ؛ فإنه لم يقل لا تقبل حديثها لعلمنا أنها أوهمت ، ولكن قال : لا ندع كتاب ربنا لأننا لا ندرى أصدقت أم كذبت . قلنا : في قوله لا ندرى إشارة إلى هذا المعنى ؛ فإن قبول الرواية والعمل به يبتنى على ظهور رجحان جانب الصدق وهو بين أنه لم يظهر رجحان جانب الصدق في روايتها والرأى يدل على خلاف روايتها فترك روايتها ونعمل بالقياس الصحيح ، وفي المعنى لافرق بين هذا وبين قوله لا تقبل روايتها ، بمنزلة القاضى يرد شهادة الفاسق بقوله أنت بشاهد آخر أنت بحجة<sup>(١)</sup> . ومن هذا النحو حديث سهل بن أبي حشمة<sup>(٢)</sup> رضى الله عنه في القسامة : « أتخلفون وتستحقون دم صاحبكم ؟ » وحديث بسرة رضى الله عنها : « من مس ذكره فليتوضأ » وحديث أبي هريرة : « من أصبح جنباً فلا سوم له » وأما ما لم يشتهر عندهم ولم يعارضوه بالرد فإن العمل به لا يجب ولكن يجوز العمل به إذا وافق القياس ؛ لأن من كان من الصدر الأول فالعدالة ثابتة له باعتبار الظاهر ؛ لأنه<sup>(٣)</sup> في زمان الغالب من أهله المدول على ما قال عليه السلام : « خير الناس قرنى الذى أنا فيهم ؛ ثم الذين يلونهم ، ثم الذين يلونهم » فباعتبار الظاهر يترجح جانب الصدق في خبره ، وباعتبار أنه لم تشتهر روايته في السلف بتمكن تهمة الوهم فيه فيجوز العمل به إذا وافق القياس على وجه حسن الظن به ولكن لا يجب العمل به ؛ لأن الوجوب شرعاً لا يثبت بمثل هذا الطريق الضعيف ؛ ولهذا جوز أبو حنيفة القضاء بشهادة المستور ، ولم يوجب على القاضى القضاء ؛ لأنه كان في القرن الثالث والغالب على أهله الصدق ، فأما في زماننا رواية مثل هذا لا يكون مقبولا ، ولا يصح العمل به مالم يتأيد بقبول المدول روايته ؛ لأن الفسق

(١) وفي الثانية والمندبية : أنت بالحجة .

(٢) سهل بن أبي حشمة ( بمهمة ثم مثناة فوقية ) الأنصارى الأوسى ، شهد أحداً والمديبية ، روى عنه قاض بن جبير ، وبغير بن يسار ، وعروة ، وصالح بن خوات ، وجماعة من التجريد مختصراً .

(٣) وفي الثانية والمندبية : لكونه .



غلب على أهل هذا الزمان ؛ ولهذا لم يجوز أبو يوسف ومحمد القضاء بشهادة المستور قبل ظهور عدالته . فصار الحاصل أن الحكم في رواية المشهور الذي لم يعرف بالفقه وجوب العمل وحمل روايته على الصدق إلا أن يمنع منه مانع وهو أن يكون مخالفاً للقياس وأن الحكم في رواية المجهول أنه لا يكون حجة للعمل إلا أن يتأيد بمؤيد وهو قبول السلف أو بعضهم روايته ، والله أعلم .

### فصل في بيان شرائط الراوى حداً وتفسيراً وحكماً

قال رضى الله عنه : اعلم بأن هذه الشرائط أربعة : العقل ، والضبط ، والعدالة ، والإسلام .

أما اشتراط العقل : فلأن الخبر الذى يرويه كلام منظوم له معنى معلوم ، ولا بد من اشتراط العقل في التكلم من المباد ليكون قوله كلاماً معتبراً ، فالكلام المعتبر شرعاً ما يكون عن تمييز وبيان ، لا عن تلقين وهذيان ؛ ألا ترى أن من الطيور من يسمع منه حروف منظومة ويسمى ذلك لحناً لا كلاماً ، وكذلك إذا سمع من إنسان صوته بحروف منظومة لا يدل على معنى معلوم لا يسمى ذلك كلاماً ، فعرفنا أن معنى الكلام في الشاهد ما يكون مميزاً بين أسماء الأعلام ، فلا يكون بهذه الصفة يكون كلاماً صورة لا معنى ، بمنزلة ما لو صنع من خشب صورة آدمى لا يكون آدمياً لانعدام معنى الآدى فيه . ثم التمييز الذى به يتم الكلام بصورته ومعناه لا يكون إلا بمد وجود العقل ، فكان العقل شرطاً في الخبر ؛ لأن خبره أحد أنواع الكلام فلا يكون معتبراً إلا باعتبار عقله .

وأما الضبط : فلأن قبول الخبر باعتبار معنى الصدق فيه ولا يتحقق ذلك إلا بحسن ضبط الراوى من حين يسمع إلى حين يروى<sup>(١)</sup> . فكان الضبط لما هو معنى هذا النوع من الكلام بمنزلة العقل الذى به يصح أصل الكلام شرعاً .

وأما العدالة : فلأن الكلام في خبر من هو غير معصوم عن الكذب فلا تكون جهة الصدق متعيناً في خبره لمنه ، وإنما يترجح جانب الصدق بظهور عدالته ؛ لأن

(١) وفي الثمانية والمئدية : بل أن يروى .

الكذب محظور عقله فستدل بانزاجه عن سائر مانعته محظوراً على انزاجه عن الكذب الذى نعتقه محظوراً ، أو لما كان منزجراً عن الكذب فى أمور الدنيا فذلك دليل انزاجه عن الكذب فى أمور الدين وأحكام الشرع بالطريق الأولى ، فأما إذا لم يكن عدلاً فى تعاطيه فاعتبار جانب تعاطيه يرجح معنى الكذب فى خبره ؛ لأنه لما لم يبال من ارتكاب سائر المحظورات مع اعتقاده حرمة فالظاهر أنه لا يبال من الكذب مع اعتقاده حرمة ، واعتبار جانب اعتقاده يدل على الصدق فى خبره فتقع المعارضة ويجب التوقف ، وإذا كان ترجيح جانب الصدق باعتبار عدالته وبه يصير الخبر حجة للعمل شرعاً ، فعرفنا أن العدالة فى الراوى شرط لكون خبره حجة .

فأما اشتراط الإسلام : لا تنفاه تهمة الكذب لا باعتبار نقصان حال المخبر بل باعتبار زيادة شئ فيه يدل على كذبه فى خبره ؛ وذلك لأن الكلام فى الأخبار التى يثبت بها أحكام الشرع ، وهم يعادوننا فى أصل الدين بغير حق على وجه هو نهاية فى العداوة فيحملهم ذلك على السعى فى هدم أركان الدين بإدخال ما ليس منه فيه ، وإليه أشار الله تعالى فى قوله : « لا يألونكم خبالاً » : أى لا يقصرون فى الإفساد عليكم ، وقد ظهر منهم هذا بطريق الكتان ، فإنهم كتموا نعت رسول الله صلى الله عليه وسلم ونبوته من كتابه<sup>(١)</sup> بعد ما أخذ عليهم الميثاق بإظهار ذلك فلا يؤمنون من أن يقصدوا مثل ذلك بزيادة هى كذب لا أصل له بطريق الرواية ، بل هذا هو الظاهر ؛ فلأجل هذا شرطنا الإسلام فى الراوى لكون خبره حجة ؛ ولهذا لم نجوز شهادتهم على المسلمين ؛ لأن العداوة ربما تحملهم على القصد للإضرار بالمسلمين بشهادة الزور ، كما لا تقبل شهادة ذى الضغن لظهور عداوته بسبب الباطن ، وقبلنا شهادة بعضهم على بعض لانعدام هذا المعنى الباعث على الكذب فيما بينهم . وبهذا تبين أن رد خبره ليس لعين الكفر بل لمعنى زائد يمكن تهمة الكذب فى خبره ، بمنزلة شهادة الأب للولد فإنها لا تكون مقبولة لمعنى زائد يمكن تهمة الكذب فى شهادته وهو شفقة الأبوة وميله إلى ولده طبعاً .

وأما بيان جد هذه الشروط وتفسيرها فنقول : العقل نور فى الصدر به يصير

القلب عند النظر في الحجج بمنزلة السراج ، فإنه نور تبصر العين به عند النظر فترى ما يدرك بالحواس لا أن السراج يوجب رؤية ذلك ولكنه يدل العين عند النظر عليه ، فكذلك نور الصدر الذي هو العقل يدل القلب على معرفة ما هو غائب عن الحواس من غير أن يكون موجياً لذلك ، بل القلب يدرك [ بالعقل<sup>(١)</sup> ] ذلك بتوفيق الله تعالى ، وهو في الحاصل عبارة عن الاختيار الذي ينتهي عليه المرء ما يأتي به وما يذر مما لا ينتهي إلى إدراكه سائر الحواس ؛ فإن الفعل أو الترك لا يعتبر إلا لحكمة وعاقبة حميدة ؛ ولهذا لا يعتبر من البهائم لخلوه عن هذا المعنى ، والعاقبة الحميدة لا تتحقق فيما يأتي به الإنسان من فعل أو ترك له إلا بعد التأمل فيه بعقله ، فتي ظهرت أفعاله على سنن أفعال العقلاء كان ذلك دليلاً لنا على أنه عاقل مميز وأن فعله وقوله ليس يخلو عن حكمة وعاقبة حميدة ، وهذا لأن العقل لا يكون موجوداً في الآدمي باعتبار أصله ولكنه خلق من خلق الله تعالى يحدث شيئاً فشيئاً ، ثم يتعمد الوقوف على وجود كل جزء منه بحسب ما يمضي من الزمان على الصبي إلى أن يبلغ صفة الكمال ، فجعل الشرع الحد لمعرفة كمال العقل هو البلوغ تيسيراً للأمر علينا ؛ لأن اعتدال الحال عند ذلك يكون عادة والله تعالى هو العالم حقيقة بما يحدثه من ذلك في كل أحد من عباده من نقصان أو كمال ، ولكن لا طريق لنا إلى الوقوف على حد ذلك ، فقام السبب الظاهر في حقنا مقام المطلوب حقيقة تيسيراً ، وهو البلوغ مع انعدام الآفة ، ثم يسقط اعتبار ما يوجد من العقل للصبي قبل هذا الحد شرعاً لدفع الضرر عنه لا للإضرار به ؛ فإن الصبا سبب للنظر له ؛ ولهذا لم يعتبر فيما يتردد بين المنفعة والمضرة ويعتبر فيما يتمخض منفعة له . ثم خبره في أحكام الشرع لا يكون حجة للإلزام دفعاً لضرر المهدة عنه كما لا يجعل ولياً في تصرفاته في أمور الدنيا دفعاً لضرر المهدة عنه ؛ ولهذا صح سماعه وتحمله للشهادة قبل البلوغ إذا كان مميزاً ؛ فقد كان في الصحابة من سمع في حالة الصغر وروى بعد البلوغ وكانت روايته مقبولة ؛ لأنه ليس في ذلك من معنى ضرر لزوم المهدة شيء ، وإنما يكون ذلك في الأداء فيشترط لصحة أدائه على وجهه يكون حجة كونه عاقلاً مطلقاً ، ولا يحصل ذلك إلا

باعتدال حاله ظاهراً كما بينا . وصار الحاصل أن العاقل نوعان : من يصيب بعض العقل على وجه يتمكن من التمييز به بين ما يضره وما ينفعه ولكنه ناقص في نفسه كالصبي قبل البلوغ والمتوه الذي يعقل ، وعاقل هو كامل العقل وهو البالغ الذي لا آفة به ، فإن بالآفة يستدل تارة على انعدام العقل بمد البلوغ كالمجنون ، وتارة على نقصان العقل كما في حق المتوه ، فإذا انهدمت الآفة كان اعتدال الظاهر بالبلوغ دليلاً على كمال العقل الذي هو الباطن ، والمطلق من كل شيء يتناول الكامل منه ، فاشتراط العقل لصحة خبره على وجه يكون حجة دليل على أنه يشترط كمال العقل في ذلك .

فأما الضبط : فهو عبارة عن الأخذ بالجزم ، وتامه في الأخبار أن يسمع حق السماع ، ثم يفهم المعنى الذي أريد به ، ثم يحفظ ذلك [بجهد ، ثم يثبت على ذلك<sup>(١)</sup>] بمحافظته حدوده ومراعاة حقوقه بتكراره إلى أن يؤدي إلى غيره ؛ لأن بدون السماع لا يتصور الفهم ، وبعد السماع إذا لم يفهم معنى الكلام لم يكن ذلك سماعاً مطلقاً بل يكون ذلك سماع صوت لا سماع كلام هو خبر ، وبعد فهم المعنى يتم التحمل وذلك يلزمه الأداء كما نحمل ، ولا يتأتى ذلك إلا بحفظه والثبات على ذلك إلى أن يؤدي . ثم الأداء إنما يكون مقبولاً منه باعتبار معنى الصدق فيه وذلك لا يتأتى إلا بهذا ؛ ولهذا لم يجوز أبو حنيفة رضي الله عنه أداء الشهادة لمن عرف خطه في العكس ولا يتذكر الحادثة لأنه غير ضابط لما تحمله وبدون الضبط لا يجوز له أداء الشهادة . ثم الضبط نوعان : ظاهر ، وباطن . فالظاهر منه بمعرفة صيغة السموع والوقوف على معناه لئلا ، والباطن منه بالوقوف على معنى الصيغة فيما يتنى عليه أحكام الشرع وهو الفقه ، وذلك لا يتأتى إلا بالتجربة والتأمل بعد معرفة معاني اللثة وأصول أحكام الشرع ، ولهذا لم تقبل رواية من اشتدت غفلته إما خلقة أو مسامحة ومجازفة ؛ لأن الضبط ظاهراً لا يتم منه عادة ، وما يكون شرطاً يراعى وجوده بصفة الكمال ؛ ولهذا لم يثبت السلف المعارضة بين رواية من لم يعرف بالفقه ورواية من عرف بالفقه لانعدام الضبط باطناً ممن لم يعرف بالفقه ، على ما يروى عن عمرو بن دينار أن جابر بن زيد أبا الشعثاء ، روى له عن ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم

(١) زيادة من المثانية .

تزوج ميمونة وهو محرم ؛ قال عمرو فقلت لجابر : إن ابن شهاب أخبرني عن يزيد بن الأصم<sup>(١)</sup> أن النبي عليه السلام تزوجها وهو حلال . فقال : إنها كانت خالة ابن عباس وهو أعلم بها . فقلت : وقد كانت خالة يزيد بن الأصم أيضاً . فقال : أتى يجعل يزيد بن الأصم بوال على عقبه إلى ابن عباس ! فدل أن رواية غير الفقيه لا تكون معارضة لرواية الفقيه ، وهذا الترجيح ليس إلا باعتبار تمام الضبط من الفقيه ، وكأن المعنى فيه أن نقل الخبر بالمعنى كان مشهوراً فيهم ، فن لا يكون معروفاً بالفقه ربما يقصر في أداء المعنى بلفظه بناء على فهمه ، ويؤمن مثل ذلك من الفقيه ؛ ولهذا قلنا إن المحافظة على اللفظ في زماننا أولى من الرواية بالمعنى لتفاوت ظاهر بين الناس في فهم المعنى .

فإن قيل : كيف يستقيم هذا ونقل القرآن صحيح ممن لا يفهم معناه ؟ قلنا : أصل النقل في القرآن من أئمة الهدى الذين كانوا خير الوري بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وإنما نقلوا بعد تمام الضبط ، ثم من بعدهم إنما ينقل بعد جهد شديد يكون منه في التعلم والحفظ واستدامة القراءة ، ولو وجد مثل ذلك في الخبر لكننا نجوز نقله أيضاً ، مع أن الله تعالى وعد حفظ القرآن عن تحريف المبطلين بقوله تعالى : « إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون » وبهذا النص عرفنا انقطاع طمع الملحد من القرآن فصححت النقل فيه ممن يكون ضابطاً له ظاهراً وإن كان لا يعرف معناه ، ومثل ذلك لا يوجد في الأخبار فكان تمام الضبط فيها بما قلنا . مع أن هناك يتعلق بالنظم أحكام : منها حرمة القراءة على الجنب والحائض ، وجواز الصلاة بها في قول بعض العلماء ، وكون النظم معجزاً . فأما في الأخبار المعتبر هو المعنى المراد بالكلام ، فتمام الضبط إنما يكون بالوقوف على ما هو المراد ، ولهذا قال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله : لا تجوز الشهادة على الكتاب والختم إذا لم يعرف الشاهد ما في باطن<sup>(٢)</sup> الكتاب ؛ لأن الضبط في الشهادة شرط للأداء

(١) هو يزيد بن عمرو الأصم أبو عوف العامري ابن أخت ميمونة ، عده في التاجين ، لكن روى عنه شيء يوم صحبته ، توفي سنة ثلاث ومائة — من التجريد .

(٢) وفي الهندية : بطن الكتاب في الموضين .

والمقصود ما في باطن الكتاب لا عين الكتاب فلا يتم ضبطه إلا بمعرفة ذلك ؛ ولهذا استحب المتقدمون من السلف تقليل الرواية ، ومن كان أكرمهم <sup>(١)</sup> وأدوم صحبة وهو الصديق رضى الله عنه كان أقلهم رواية ، حتى روى عنه أنه قال : إذا سئلت عن شيء فلا ترووا ولكن ردوا الناس إلى كتاب الله تعالى . وقال عمر رضى الله عنه : أقلوا الرواية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنا شريككم . ولما قيل لزيد بن أرقم ألا تروى لنا عن رسول الله عليه السلام شيئاً فقال : قد كبرنا ونسينا والرواية عن رسول الله شديد . وقال ابن عباس رضى الله عنهما : كنا نحفظ الحديث والحديث يحفظ عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فأما إذا ركبتم الصمب والدلول فهيهات ! فقد جمع أهل الحديث في هذا الباب آثاراً كثيرة ولأجلها قلت رواية أبي حنيفة رضى الله عنه حتى قال بعض الطاعنين إنه كان لا يعرف الحديث . ولم يكن على ما ظن ، بل كان أعلم أهل عصره بالحديث ، ولكن لمراعاة شرط كمال الضبط قلت روايته . وبيان هذا أن الإنسان قد ينتهى إلى مجلس وقد مضى صدر من الكلام فيخفى على التكلم حاله لتوقفه على ما مضى من كلامه مما يكون بعده بناء عليه ، فقلما يتم ضبط هذا السامع لمعنى ما يسمع بعد ما فاته أول الكلام ، ولا يجدر في تأمل ذلك أيضاً ؛ لأنه لا يرى نفسه أهلاً بأن يؤخذ الدين عنه ، ثم يكون من قضاء الله تعالى أن يصير صدرأ يرجع إليه في معرفة أحكام الدين ، فإذا لم يتم ضبطه في الابتداء لم ينبغ له أن يجازف في الرواية ، وإنما ينبغى أن يشتغل بما وجد منه الجهد التام في ضبطه فيستدل بكثرة الرواية بمن كان حاله في الابتداء بهذه الصفة على قلة المبالاة ؛ ولهذا دم السلف الصالح كثرة الرواية ، وهذا معنى معتبر في الروايات والشهادات جميعاً ؛ ألا ترى أن من اشتهر في الناس بمخصلة دالة على قلة المبالاة من قضاء الحاجة برأى العين من الناس أو الأكل في الأسواق يتوقف في شهادته . فهذا بيان تفسير الضبط .

وأما العدالة : فهي الاستقامة . يقال : فلان عادل إذا كان مستقيم السيرة في الإنصاف والحكم بالحق . وطريق عادل ، سمي به الجادة ، وضده الجور . ومنه يقال : طريق جائر إذا كان من البنيات . ثم العدالة نوعان : ظاهرة ، وباطنة . فالظاهرة

---

(١) وفي الثمانية : ومن كان أكبرهم . وفي الهندية : أكثرهم .

تثبت بالدين والعقل على معنى أن من أصابها فهو عدل ظاهراً؛ لأنهما يحملانه على الاستقامة ويدعوانه إلى ذلك . والباطنة لا تعرف إلا بالنظر في معاملات المرء ، ولا يمكن الوقوف على نهاية ذلك لتفاوت بين الناس فيهما<sup>(١)</sup> ، ولكن كل من كان ممتنعاً من ارتكاب ما يعتقد الحرمة فيه فهو على طريق الاستقامة في حدود الدين . وعلى هذه العدالة نبني حكم رواية الخبر في كونه حجة ؛ لأن ما ثبت به العدالة الظاهرة بعارضة هوى النفس والشهوة الذى تصده عن الثبات على طريق الاستقامة ، فإن الهوى أصل فيه سابق على إصابة العقل ، ولا يزيله بعدما رزق العقل ، وبعدهما اجتماعاً فيه يكون عدلاً من وجه دون وجه ، فيكون حاله كحال الصبي العاقل والمعتوه الذى يعقل من جملة العقلاء ، وقد بينا أن المطلق يقتضى الكامل ، فعرفنا أن العدل مطلقاً من يترجح أمر دينه على هواه ، ويكون ممتنعاً بقوة الدين عما يعتقد الحرمة فيه من الشهوات ؛ ولهذا قال في كتاب الشهادات : إن من ارتكب كبيرة فإنه لا يكون عدلاً في الشهادة ، وفيما دون الكبيرة من المعاصي إن أصر على ارتكاب شيء لم يكن مقبول الشهادة . وكان ينبغي أن لا يكون مقبول الشهادة أصر أو لم يصر ؛ لأنه فاسق بخروجه عن الحد المحدود له شرعاً ، والفاسق لا يكون عدلاً في الشهادة ، إلا أن في القول بهذا سد الباب أصلاً فغير المعصوم لا يتحقق منه التحرز عن الزلات أجمع ؛ لأن الله تعالى على العباد في كل لحظة أمراً ونهيّاً يتمدر عليهم القيام بهما ولكن التحرز عن الإصرار بالندم والرجوع عنه غير متمدر ، والخرج مدفوع ، وليس في التحرز عن ارتكاب الكبائر الموجبة للحد معنى الحرج ؛ فلماذا بنينا حكم العدالة على التحرز المتأني عما يعتقد الحرمة فيه ؛ ولهذا قلنا صاحب الهوى إذا كان ممتنعاً عما يعتقد الحرمة فيه فهو مقبول الشهادة وإن كان فاسقاً في اعتقاده ضالاً ؛ لأنه بسبب الغلو في طلب الحجة والتعمق في اتباعه أخطأ الطريق فضل عن سواء السبيل ، وشدة اتباع الحجة لا تمكن تهمة الكذب في شهادته وإن أخطأ الطريق ، وكذلك الكافر من أهل الشهادة إذا كان عدلاً في تعاطيه بأن كان منزجراً عما يعتقد الحرمة فيه إلا أنه غير مقبول الشهادة على المسلمين

لأجل عداوة ظاهرة تحمله على القول عليه ، وهى عداوة بسبب باطل فتكون مبطله للشهادة ؛ ولهذا قلنا : الرق والأنوثة والعمى لا تقدر فى العدالة أصلاً وإن كانت تمنع من قبول الشهادة أو تمكن نقصاناً فيها ؛ لأنه لا تأثير لهذه المانى فى الحل على ارتكاب ما يعتد الحرمة فيه والعدالة تبتنى على ذلك ؛ ولهذا لم يجعل الفاسق والمستور عدلاً مطلقاً فى حكم الشهادة حتى لا يجوز القضاء بشهادة الفاسق وإن كان لو قضى به القاضى نفذ ، ولا يجب القضاء بشهادة المستور قبل ظهور حاله . وقال الشافى رحمه الله : ولما لم يكن خبر الفاسق والمستور حجة نفى المجهول أخرى أن لا يكون حجة . وقلنا نحن : المجهول من القرون الثلاثة عدل بتمديد صاحب الشرع إياه ما لم يتبين منه ما يزيل عدالته ، فيكون خبره حجة على الوجه الذى قررنا .

وأما الإسلام : فهو عبارة عن شريعتنا ، وهو نوعان أيضاً : ظاهر ، وباطن فالظاهر يكون بالميلاد بين المسلمين والنشوء على طريقتها شهادة وعبادة . والباطن يكون بالتصديق والإقرار بالله كما هو بصفاته وأسمائه والإقرار بملائكته وكتبه ورسوله والبعث بعد الموت والقدر خيره وشره من الله تعالى وقبول أحكامه وشرائعه . فمن استوصف فوصف ذلك كله فهو مسلم حقيقة ، وكذلك إن كان معتقداً لذلك كله . فقبل أن يستوصف هو مؤمن فيما بينه وبين ربه حقيقة . وقال فى الجامع الكبير : إذا بلغت المرأة فاستوصفت الإسلام فلم تصف فلها تبين من زوجها . وقد كنا حكمنا بصحة النكاح بظاهر إسلامها ثم يحكم بفساد النكاح حين لم تحسن أن تصف وجعل ذلك ردة منها . وقد استقصى بعض مشايخنا فى هذا فقالوا : ذكر الوصف على سبيل الإجمال لا يكتفى ما لم يكن عالماً بحقيقة ما يذكر ؛ لأن حفظ الفقه غير حفظ<sup>(١)</sup> المعنى ؛ ألا ترى أن من يذكر أن محمداً رسول الله ولا يعرف من هو لا يكون مؤمناً به ؛ فإن النصارى يزعمون أنهم يؤمنون بيسى وعندهم أنه ولد الله فلا يكون ذلك منهم معرفة لميد ، الذى هو عبد الله ورسوله . ولكننا نقول : فى المصير إلى هذا الاستقصاء خرج بين ؛ فالناس يتفاوتون فى ذلك تفاوتاً ظاهراً ، وأكثرهم لا يقدر على بيان تفسير صلات الله تعالى وأسمائه على الحقيقة ، ولكن ذكر الأوصاف على الإجمال يكتفى<sup>(٢)</sup>

(١) وفى الثمانية والمهنية : معرفة .

(٢) كذا فى الثمانية والمهنية ، وكان فى الأصل : يكتفى .



لثبوت الإيمان حقيقة ؛ ألا ترى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يمتحن الناس بذلك حتى قال للأعرابي الذي شهد برؤية الهلال : « أتشهد أن لا إله إلا الله وأنى رسول الله ؟ » فقال : نعم . فقال : « الله أكبر يكفى المسلمين أحدهم » ولما سأله حبريل عن الإيمان والإسلام لأجل تعليم الناس معالم الدين بين ذلك على سبيل الإجمال . وكتاب الله يشهد بذلك ، قال تعالى : « فامتحنوهن الله أعلم بإيمانهن ، فإن علمتموهن مؤمنات فلا ترجعهن » وقد كان هذا الامتحان من رسول الله صلى الله عليه وسلم والمسلمين بالاستيصال على الإجمال ، وهذا لأن المطلق عند الاستيصال يكون محمولا على الكامل كما هو الأصل ، وقد يعجز المرء عن إظهار ما يعتقد بعبارة فينبى أن يكون الاستيصال بذكر ذلك على وجه استفهام المخاطب أنه هل يعتقد كذا وكذا ، فإذا قال نعم كان مؤمناً حقيقة ، وإن كان قال لا أعرف ما تقول أو لا أعتقد ذلك فحينئذ يحكم بكفره ، وكذلك من ظهر منه أمارات المعرفة نحو أداء الصلاة بالجماعة مع المسلمين فإن ذلك يقوم مقام الوصف في الحكم بإيمانه مطلقاً ، قال عليه السلام « إذا رأيتم الرجل يعتاد الجماعات فاشهدوا له بالإيمان » ولا يختلف ما ذكرنا بالرق والحرية والذكورة والأنوثة والعمى والبصر ، فلماذا جملنا خبر هؤلاء في كونه حجة في الأحكام الشرعية بصفة واحدة ؛ لأن الشرائط التى يبتنى عليها وجوب قبول الخبر يتحقق في الكل . أما المبد فلا شك في استجاء هذه الشرائط فيه وإن لم يكن من أهل الشهادة لأن الأهلية للشهادة تبتنى على الأهلية للولاية على النير والرق ينفي هذه الولاية ، وهذا لأن الشهادة تنفيذ القول على النير وذلك ينعدم في الخبر من وجهين : أحدهما أن الخبر لا يلزم أحداً شيئاً ولكن السامع إنما يلتزم باعتقاده أن الخبر عنه مفترض الطاعة [ فإذا ترجع جانب الصدق في خبر الخبر ضاهى ذلك السموع ممن هو مفترض الطاعة <sup>(١)</sup> ] في اعتقاده فيلزمه الممثل باعتبار اعتقاده ، كالقاضى يلزمه القضاء بالشهادة بتقلده هذه الأمانة لا بإلزام الشاهد إياه ، فإن كلام الشاهد يلزم للشهود عليه دون القاضى . وبيان هذا أن قوله عليه السلام : « لا صلاة إلا بقراءة » ليس في ظاهره إلزام أحد شيئاً بل بيان صفة تتأدى به الصلاة إذا أرادها ، بمنزلة قول

(١) هذه العبارة من قوله فإذا ترجع إلى الطاعة زبدت من الغمانية ولم تكن موجودة

في الهندية والأحمدية .

القائل<sup>(١)</sup> لا خياطة إلا بالإبرة . والثاني أن الخبر يلتزم أولاً ثم يتمدى حكم اللزوم إلى غيره من السامعين ، فأما الشاهد فإنه يلزم غيره ابتداء ؛ ولهذا جعلنا العبد بمنزلة الحر في الشهادة التي يكون فيها التزام على الوجه الذي يكون في الخبر وهو الشهادة على رؤية هلال رمضان . ثم قد صح أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يجيب دعوة المملوك فدل أنه كان يعتمد خبره بأن مولاه أذن له . وسلمان رضى الله عنه حين كان عبداً أتاه بصدقة فاعتمد خبره وأمر أصحابه بالأكل ، ثم أتاه بهدية فاعتمد خبره وأكل منه . وكان يعتمد خبر بريرة رضى الله عنها قبل أن تعتق وبعد عتقها ، فدل أن المملوك في حكم قبول الخبر كالحر وأن الأنثى في ذلك كالذكر وإن تفاوتتا في حكم الشهادة ؛ لأنه يشترط العدد في النساء لثبوت معنى الشهادة ، وفي باب الخبر العدد ليس بشرط فكما فارق الشهادة الخبر في اشتراط أصل العدد فكذلك في اشتراط العدد في النساء ؛ ألا ترى أن الصحابة كانوا يرجعون إلى أزواج رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما يشكل عليهم من أمر الدين فيعتمدون خبرهن . وقال رسول الله عليه السلام « تأخذون ثلثي دينكم من عائشة » وأما العمى فإنه لا يؤثر في الخبر لأنه لا يقدح في العدالة ؛ ألا ترى أنه قد كان في الرسل من ابتلى بذلك كشميب ويعقوب ، وكان في الصحابة من ابتلى به كابن أم مكتوم وعثمان بن مالك رضى الله عنهما ، وفيهم من كف بصره كابن عباس وابن عمر وجابر ووائل بن الأسقع رضى الله عنهم ، والأخبار المروية عنهم مقبولة ، ولم يشتغل أحد بطلب التاريخ في ذلك أنهم رووا في حالة البصر أم بعد العمى ، وهذا بخلاف الشهادة فإن شهادتهم إنما لا تقبل لحاجة الشاهد إلى تمييز بين المشهود له والمشهود عليه عند الأداء وهذا التمييز من البصير يكون بالمعينة ، ومن الأعمى بالاستدلال وبينهما تفاوت يمكن التحرز عنه في جنس الشهود ، وفي رواية الخبر لاحاجة إلى هذا التمييز فكان الأعمى والبصير فيه سواء والمحدود في القذف بعد التوبة في رواية الخبر كغيره في ظاهر المذهب ، فإن أبا بكر رضى الله عنه مقبول الخبر ولم يشتغل أحد بطلب التاريخ في خبره أنه روى بمد ما أقيم عليه الحد أم قبله ، بخلاف

---

(١) وفي الثمانية : قول الرجل .

الشهادة فإن رد شهادته من تمام حده ثبت ذلك بالنص ، ورواية الخبر ليست في معنى الشهادة ، ألا ترى أنه لا شهادة للنساء في الحدود أصلاً ، وروايتهم في باب الحدود كرواية الرجال ، وفي رواية الحسن عن أبي حنيفة رضي الله عنهما أنه لا يكون المحدث في القذف مقبول الرواية لأنه محكوم بالكذب بالنص ، قال تعالى : « فأولئك عند الله هم الكاذبون » والمحكوم بالكذب فيما يرجع إلى التعاطي لا يكون عدلاً ، ومن شرط كون الخبر حجة العدالة مطلقاً كما بينا .

### فصل في بيان ضبط المتن<sup>(١)</sup> والنقل بالمعنى

قال بعض أهل الحديث : مراعاة اللفظ في الرواية واجب على وجه لا يجوز النقل بالمعنى من غير مراعاة اللفظ بحال ، وذلك منقول عن ابن سيرين . قال بعض أهل النظر : قول الصحابي على سبيل الحكاية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في أقواله وأفعاله لا يكون حجة بل يجب طلب لفظ رسول الله صلى الله عليه وسلم في ذلك الباب حتى يصح الاحتجاج به ، وهذا قول مهجور . وقال جمهور العلماء مراعاة اللفظ في النقل أولى ويجوز النقل بالمعنى بعد حسن الضبط على تفصيل نذكره في آخر الفصل . وقد نقل ذلك عن الحسن والشعبي والنخعي . فأما من لم يجوز ذلك استدلل بقوله عليه السلام : « نضر الله امرأً سمع مقالتي فوعاها وأداها كما سمعها ، فرب حامل فقه إلى غير فقيهه ، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه » فقد أمر بمراعاة اللفظ في النقل ، وبين المعنى فيه وهو تفاوت الناس في الفقه والفهم ، واعتبار هذا المعنى يوجب الحجز عما عن تبديل اللفظ بلفظ آخر ؛ وهذا لأن النبي صلى الله عليه وسلم أوتي من جوامع الكلم والفصاحة في البيان ما هو نهاية لا يدركه فيه غيره ، ففي التبديل بمباراة أخرى لا يؤمن التحريف أو الزيادة والنقصان فيما كان مراداً له . وحجبتنا في ذلك ما اشتهر من قول الصحابة : أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بكذا ونهانا عن كذا ، ولا يمتنع أحد من قبول ذلك إلا من هو متعنت . وروينا عن ابن مسعود رضي الله عنه أنه كان إذا روى حديثاً قال : نحو هذا أو قريباً منه

(١) المتن هو الأصل الذي نقل عن رسول الله ، والحديث هو الإسناد إلى رسول الله . هامش الثمانية .

أو كلاماً هذا معناه ، وكان أنس رضى الله عنه إذا روى حديثاً قال فى آخره أو كما قال رسول الله عليه السلام ، فدل أن النقل بالمعنى كان مشهوراً فيهم ، وكذلك العلماء بعدهم يذكرون فى تصانيفهم : بلغنا نحواً من ذلك . وهذا لأن نظم الحديث ليس بمعجز والمطلوب منه ما يتعلق بمعناه وهو الحكم من غير أن يكون له تعلق بصورة النظم ، وقد علمنا أن الأمر بالتبليغ لما هو المقصود به فإذا كل ذلك بالنقل بالمعنى كان ممثلاً لما أمر به من النقل لا مكتوباً للحرام ، وإنما يعتبر النظم فى نقل القرآن لأنه معجز مع أنه قد ثبت أيضاً فيه نوع رخصة بركة دعاء رسول الله صلى الله عليه وسلم على ما أشار إليه فى قوله : « أنزل القرآن على سبعة أحرف » إلا أن فى ذلك رخصة من حيث الإسقاط ، وهذا من حيث التخفيف والتيسير ، ومعنى الرخصة يتحقق بالطريقين<sup>(١)</sup> كما تقدم بيانه .

إذا عرفنا هذا فنقول : الخبر إما أن يكون محكماً له معنى واحد معلوم بظاهر المتن ، أو يكون ظاهراً معلوم المعنى بظاهره على احتمال شيء آخر كالعام الذى يحتمل الخصوص والحقيقة التى تحتل المجاز ، أو يكون مشكلاً ، أو يكون مشتركاً يعرف المراد بالتأويل ، أو يكون مجملاً لا يعرف المراد به إلا ببيان ، أو يكون متشابهاً ، أو يكون من جوامع الكلم .

فأما المحكم يجوز نقله بالمعنى لكل من كان عالماً بوجوه اللغة ؛ لأن المراد به معلوم حقيقة ، وإذا كساه العالم باللغة عبارة أخرى لا يتمكن فيه تهمة الزيادة والنقصان . فأما الظاهر فلا يجوز نقله بالمعنى إلا لمن جمع إلى العلم باللغة العلم بفقهاء الشريعة ؛ لأنه إذا لم يكن عالماً بذلك لم يؤمن إذا كساه عبارة أخرى أن لا تكون تلك العبارة فى احتمال الخصوص والمجاز مثل العبارة الأولى وإن كان ذلك هو المراد به<sup>(٢)</sup> ، ولعل العبارة التى يروى بها تكون أعم من تلك العبارة لجملة بالفرق بين الخاص والعام ، فإذا كان عالماً بفقهاء الشريعة يقع الأمن عن هذا التفسير منه عند تغيير العبارة فيجوز له النقل بالمعنى كما كان يفعل الحسن والنخعي والشعبي رحمهم الله .

(١) أى طريق الإسقاط وطريق التخفيف ؛ لأن الرخصة على نوعين : إسقاط وتخفيف ، فظيره الصوم والصلاة فى حق المسافر — هامش الثمانية .  
(٢) وفى الثمانية والمئذية : وإن ذلك كان هو المراد به .

فأما المشكل والمشارك لا يجوز فيهما النقل بالمعنى أصلاً ؛ لأن المراد بهما لا يعرف إلا بالتأويل ، والتأويل يكون بنوع من الرأى كالتقياس فلا يكون حجة على غيره .

وأما المجمل فلا يتصور فيه النقل بالمعنى لأنه لا يوقف على المعنى فيه إلا بدليل آخر ، والمتشابه كذلك لأننا ابتلينا بالكف عن طلب المعنى فيه فكيف يتصور نقله بالمعنى . وأما ما يكون من جوامع الكلم كقوله عليه السلام : « الخراج بالضم » وقوله عليه السلام : « العجاء جبار » وما أشبه ذلك فقد جوز بعض مشايخنا نقله بالمعنى على الشرط الذى ذكرنا فى الظاهر . قال رضى الله عنه : والأصح عندى أنه لا يجوز ذلك لأن النبى عليه السلام كان مخصوصاً بهذا النظم على ما روى أنه قال : « أوتيت جوامع الكلم » : أى خصصت بذلك فلا يقدر أحد بعده على ما كان هو مخصوصاً به ، ولكن كل مكلف بما فى وسعه ، وفى وسعه نقل ذلك اللفظ ليكون مؤدياً إلى غيره ما سمعه منه بيقين ، وإذا نقله إلى عبارته <sup>(١)</sup> لم يؤمن القصور فى المعنى المطلوب به ويتيقن بالقصور فى النظم الذى هو من جوامع الكلم ، وكان هذا النوع هو مراد رسول الله صلى الله عليه وسلم بقوله : « ثم أداها كما سمعها » .

### فصل فى بيان الضبط بالكتابة والخط

قال رضى الله عنه : اعلم بأن الكتابة نوعان : تذكرة ، وإمام . فالتذكرة هو أن ينظر فى المکتوب فيتذكر به ما كان مسموعاً له ، والنقل بهذا الطريق جائز سواء كان مكتوباً بخطه أو بخط غيره ، وذلك الخط معروف أو مجهول ؛ لأنه إنما ينقل ما يحفظ غير أن النظر فى الكتاب كان مذكراً له فلا يكون دون التفكير ، ولو تفكر فتذكر جاز له أن يروى ويكون خبره حجة فكذلك إذا نظر فى الكتاب فتذكر ، ولهذا المقصود ندب إلى الكتاب على ما جاء فى الحديث : « قيدوا العلم بالكتاب » وقال إبراهيم : كانوا يأخذون العلم حفظاً ثم أبيع لهم الكتابة لما حدث بهم من الكسل ، ولأن النسيان مركب فى الإنسان لا يمكنه أن يحفظ نفسه منه إلا ما كان خاصاً لرسول الله عليه السلام بقوله : « سنقرئك فلا تنسى إلا ما شاء

(١) وفى الهنذية : بعبارة .

الله » ولهذا الاستثناء وقع لرسول الله عليه السلام تردد في قراءته سورة المؤمنين في صلاة الفجر حتى قال لأبي رضى الله عنه : « هلا ذكرتني » فثبت أن النسيان مما لا يستطيع الامتناع منه إلا بخرج بين والخرج مدفوع ، وبعد النسيان النظر في الكتاب طريق للتذكر والمود إلى ما كان عليه من الحفظ ، وإذا عاد كما كان فالرواية تكون عن ضبط تام .

وأما النوع الثانى فهو أن لا يتذكر عند النظر ولكنه يعتمد الخط ، وذلك يكون في فصول ثلاثة : رواية الحديث ، والقاضى يجد في خريطة سجلا مخطوطاً بخطه من غير أن يتذكر الحادثة ، والشاهد يرى خطه في الصك ولا يتذكر الحادثة . فأبو حنيفة رحمه الله أخذ في الفصول الثلاثة بما هو المزعمة وقال لا يجوز له أن يعتمد الكتاب ما لم يتذكر ؛ لأن النظر في الكتاب لمعرفة القلب كالنظر في المرأة للرؤية بالعين ثم النظر في المرأة إذا لم تفده<sup>(١)</sup> إدراكا لا يكون معتبراً ، فالنظر في الكتاب إذا لم يفده تذكراً يكون هدرأ ، وهذا لأن الرواية والشهادة وتنفيذ القضاء لا يكون إلا بعلم والخط يشبه الخط فبصورة الخط لا يستفيد علما من غير التذكر ، وما كان الفساد في سائر الأديان إلا بالاعتماد على الصور بدون المعنى . وروى بشر بن الوليد عن أبي يوسف رحمه الله أن في السجل ورواية الأثر يجوز له أن يعتمد الخط وإن لم يتذكر به وفي الصك لا يجوز له ذلك . وروى ابن رستم عن محمد رحمه الله أن ذلك جائز في الفصول كلها ، وما ذهبنا إليه رخصة للتيسير على الناس . ثم هذه الرخصة تتنوع أنواعا : إما أن يكون الكتاب بخطه ، أو بخط رجل معروف ثقة موقع بتوقيعه ، أو بخط رجل معروف غير ثقة أو غير موقع ، أو بخط مجهول أما أبو يوسف رحمه الله فقال : السجل يكون في خريطة القاضى غتوما بختمه وكان في يده أيضا فباعثار الظاهر يؤمن فيه التزوير والتبديل بالزيادة والنقصان ، والقاضى مأمور باتباع الظاهر في القضاء فله أن يعتمد السجل في ذلك ، وكذلك كتاب المحدث إذا كان في يده ، وإن لم يكن السجل في يد القاضى فليس له أن يعتمد لأن التزوير والتغيير فيه عادة لما يبتنى عليه من الظالم والخصومات ، ومثله في كتاب

(١) وكان في الأصل : كالمرأة إذا لم تفده . والزيادة من المصحح .

الحديث ليس بعادة فلا فرق فيه بين أن يكون في يده أو في يد أمين آخر لم يظهر منه خيانة في مثله ، وأما الصك فيكون بيد الخصم فلا يقع الأمن فيه عن التغير والتزوير حتى إذا كان في يد الشاهد كان الجواب فيه مثل الجواب في السجل . والحاصل أنه بنى هذه الرخصة على ما يوقع الأمن عن التغير والتبديل عادة ، ومحمد رحمه الله أثبت الرخصة في الصك أيضاً وإن لم يكن في يده إذا علم أن المكتوب خطه على وجه لا يبق في شبهة له ؛ لأن الباقي بعد ذلك توهم التغير وله أثر بين يوقف عليه ، فإذا لم يظهر ذلك فيه جاز اعتياده ، فأما إذا وجد الكتاب بخط بين وهو معلوم عنده أو بخط رجل معروف موثق<sup>(١)</sup> به فإنه يجوز له أن يقول وجدت بخط فلان كذا لا يزيد على ذلك ، ثم إن كان ذلك الخط منفرداً ليس معه شيء آخر فإنه لا يكون حجة ، وإن كان معه غيره فذلك يوقع الأمن عن التزوير بطريق المادة فيجوز اعتياده على وجه الرخصة [ وهذا في الأخبار خاصة ]<sup>(٢)</sup> فأما في الشهادة والقضاء فلا ؛ لأن ذلك من مظالم العباد يعتبر فيه من الاستقصاء مالا يمتد في رواية الأخبار واشتراط العلم فيه منصوص عليه ، قال تعالى : « إلا من شهد بالحق وهم يعلمون » . وقال عليه السلام للشاهد : « إذا رأيت مثل هذا الشمس فاشهد وإلا فدع » .

### فصل في بيان وجوه الانقطاع

قال رضى الله عنه : اعلم بأن الانقطاع نوعان : انقطاع صورة ، وانقطاع معنى . أما صورة الانقطاع صورة ففي الراسيل من الأخبار ، ولا خلاف بين العلماء في مراسيل الصحابة رضى الله عنهم أنها حجة ؛ لأنهم صحبوا رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فما يروونه عن رسول الله عليه السلام مطلقاً يحمل على أنهم سمعوه منه أو من أمثالهم ، وهم كانوا أهل الصدق والمداة ، وإلى هذا أشار البراء بن عازب رضى الله عنهما بقوله : ما كل ما نحدثكم به سمعناه من رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وإنما كان يحدث بعضنا بعضاً ، ولكننا لا نكذب .

(١) وفي المثنائية والهندية : موثق .

(٢) ما بين المربعين زيادة من المثنائية .

فأما مراسيل القرن الثاني والثالث حجة في قول عدائنا رحمهم الله . وقال الشافعي لا يكون حجة إلا إذا تأيد بأية أو ستة مشهورة ، أو اشتهر العمل به من السلف ، أو اتصل من وجه آخر . قال : ولهذا جعلت مراسيل سميد بن المسيب حجة لأنى اتبعها فوجدتها مسانيد . احتج في ذلك فقال : الخبر إنما يكون حجة باعتبار أوصاف في الراوى ولا طريق لمعرفة تلك الأوصاف في الراوى إذا كان غير معلوم الأصل فلا تقوم الحجة بمثل هذه الرواية وإعلامه بالإشارة إليه في حياته ويذكر اسمه ونسبه بعد وفاته ، فإذا لم يذكره أصلاً فقد تحقق انقطاع هذا الخبر عن رسول الله ، والحجة في الخبر باتصاله برسول الله عليه السلام فبعد الانقطاع لا يكون حجة . ولا يقال إن رواية المدل عنه تكون تمديلاً له وإن لم يذكر اسمه ، لأن طريق معرفة الجرح والمعدلة الاجتهاد ، وقد يكون الواحد عدلاً عند إنسان ، مجزوحاً عند غيره بأن يقف منه على ما كان الآخر لا يقف عليه ؛ ألا ترى أن شهود النزع إذا شهدوا على شهادة الأصول من غير ذكرهم في شهادتهم لا تكون شهادتهم حجة لهذا المعنى ؛ يوضحه أنه قد كان فيهم من يروى عن هو مجروح عنده على ما قال الشعبي رحمه الله : حدثني الحارث وكان والله كذاباً . فمرفناً أن بروايته عنه لا يثبت فيه ما يشترط في الراوى فيكون خبره حجة ؛ ولأن الناس تكلفوا بحفظ الأسانيد في باب الأخبار ، فلو كانت الحجة تقوم بالراسيل<sup>(١)</sup> لكان تكلفهم اشتغالاً بما لا يفيد فيبعد أن يقال اجتمع الناس على ما ليس بمفيد . ولكننا نقول : الدلائل التي دلت على كون خبر الواحد حجة من الكتاب والسنة كلها تدل على كون المرسل من الأخبار حجة . ثم قد ظهر الإرسال من الصحابة رضي الله عنهم ومن بعدهم ظهوراً لا ينكره إلا متعنت . أما من الصحابة فبإياه في حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « من أصبح جنباً فلا صوم له » ولما أنكرت ذلك عائشة رضي الله عنها قال هي أعلم حدثني به الفضل بن عباس رضي الله عنهما ، فقد أرسل الرواية عن النبي صلى الله عليه وسلم من غير سماع منه ، وقيل إن ابن عباس ما سمع من رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا بضعة عشر حديثاً وقد كثرت روايته مرسلات وإنما كان ذلك سماعاً من غير

---

(١) وفي الثمانية والمنتدية : بالمرسل .



رسول الله عليه السلام ، حتى روى أن النبي عليه السلام كان يلبي حتى رى حمرة العقبة يوم النحر وإنما سمع ذلك من أخيه الفضل ونعمان بن بشير رضى الله عنهم ، ما سمع من رسول الله عليه السلام إلا حديثاً واحداً وهو قوله عليه السلام « إن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح سائر جسده ، وإذا فسدت فسد سائر جسده ألا وهى القلب » ثم كثرت روايته عن رسول الله عليه السلام مرسلأ ، والحسن وسيد ابن المسيب رضى الله عنهما وغيرهما من أئمة التابعين كان كثيراً ما يروون مرسلأ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى قيل أكثر ما رواه سعيد بن المسيب مرسلأ إنما سمعه من عمر بن الخطاب رضى الله عنه . وقال الحسن : كنت إذا اجتمع لى أربعة من الصحابة على حديث أرسلته إرسالاً . وقال ابن سيرين رضى الله عنه : ما كنا نسند الحديث إلى أن وقعت الفتنة<sup>(١)</sup> فقال الأعمش : قلت لإبراهيم إذا رويت لى حديثاً عن عبد الله فأسنده لى ، فقال : إذا قلت لك حدثنى فلان عن عبد الله فهو ذاك ، وإذا قلت لك قال عبد الله فهو غير واحد ؛ ولهذا قال عيسى بن أبان : المرسل أقوى من المسند فإن من اشتهر عنده حديث [ بأن سمعه<sup>(٢)</sup> ] بطرق طوى الإسناد لوضوح الطريق عنده وقطع الشهادة بقوله قال رسول الله عليه السلام ، وإذا سمعه بطريق واحد لا يتضح الأمر عنده على وجه لا يبق له فيه شبهة فيذكره مسنداً على قصد أن يحمله من يحمل عنه .

فإن قيل : فعلى هذا ينبغي أن يجوز النسخ بالمرسل كما يجوز بين الأخبار بالمشهور عندهم . قلنا : إنما لم يجوز ذلك<sup>(٣)</sup> لأن قوة المرسل من هذا الوجه بنوع من الاجتهاد فيكون نظير قوة تثبت بطريق القياس والنسخ بمثله لا يجوز . ثم رواية هؤلاء الكبار مرسلأ ، أما إن كان باعتبار سماعهم ممن ليس بعدل عندهم أو باعتبار سماعهم من عدل مع اعتقادهم أن ذلك ليس بحجة أو على اعتقادهم أن المرسل حجة كالمسند ، والأول باطل فإن من يستجيز الرواية عن يرفه غير عدل بهذه الصفة لا يعتمد روايته مرسلأ ولا مسنداً ، ولا يجوز أن يظن بهم هذا ، والثاني باطل لأنه قول بأنهم كتبوا موضع

(١) أى صار الكذب فاشياً - هامش الثمانية .

(٢) زيادة من الثمانية .

(٣) وفى الثمانية والمهندية : لم يجوز ذلك .

الحجة بترك الإسناد مع علمهم أن الحجة لا تقوم بدونه ، فتعين الثالث وهو أنهم اعتقدوا أن المرسل حجة كالسند وكفى باتفاقهم حجة . وقال الشافعي في بعض كتبه إنما أرسلوا ليطلب ذلك في المسند : وهذا كلام فاسد ؛ لأنه إما أن يقال لم يكن عندهم إسناد ذلك أو كان ولم يذكروا ، والأول باطل لأن فيه قولاً بأنهم تخرّسوا ما لم يسموا ليطلب ذلك في السموعات ولا يجوز ذلك<sup>(١)</sup> لمن هو دونهم فكيف بهم ؟ والثاني باطل لأنه إذا كان عندهم الإسناد وقد علموا أن الحجة لا تقوم بدونه فليس في تركه إلا القصد إلى إمتاع النفس بالطلب . ولو قال من أنكر الاحتجاج بخبر الواحد إنهم إنما رووا ذلك ليطلب ذلك في المتواتر لا يكون هذا الكلام مقبولاً منه بالاتفاق فكذلك هذا ؛ يقرره أن الفتى إذا قال للمستفتى قضى رسول الله في هذه الحادثة بكذا كان عليه أن يعمل به ، وإن لم يذكر له إسناداً فكذلك إذا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا . ولو قال روى فلان عن فلان قبل ذلك منه وإن لم يقل حدثني ولا سمعته منه ، وهذا في معنى الإرسال . فإن قال : إنما يجيزه على هذا الوجه عن لقي فيحمل مطلق كلامه على السموع منه . قلنا : لما جاز حمل كلامه على هذا وإن لم ينص عليه لتحسين الظن به فكذلك يجوز حمل كلامه عند الإرسال على السماع ممن هو عدل باعتبار الظاهر لتحسين الظن به ، وهذا لأنه لا طريق لنا إلى معرفة الشرائط للرواية فيمن لم يدركه إلا بالسماع ممن أدركه وإذا كان من أدركه عدلاً ثقة فإنه لا يروى عنه مطلقاً ما لم يعرف استجتماع الشرائط فيه فبروايته عنه يثبت لنا استجتماع الشرائط ؛ ألا ترى أنه لو أسند الرواية إليه يثبت استجتماع الشرائط فيه بروايته عنه فكذلك إذا أرسله بل أولى ؛ لأنه إذا أسند إليه فإثما شهد عليه بأنه روى ذلك ، فإذا أرسل فإثما يشهد على رسول الله أنه قال ذلك ، ومن علم أنه لا يستجيز الشهادة على غير رسول الله بالباطل فكيف يظن أن يستجيز الشهادة على رسول الله بالباطل مع قوله عليه السلام : « من كذب على متعمداً فليتبوأ مقعده من النار » يوضحه أن القاضي إذا كتب سجلاً فيه قضاؤه في حادثة وأشهد على ذلك كان ذلك حجة وإن لم يبين اسم الشهود في المسجل وما كان ذلك إلا بهذا الطريق ، وهذا بخلاف الشهود على شهادة الغير ؛ لأن العلماء

(١) وفي الثانية والهندية : هذا .

مختلفون في أن عند الرجوع هل يجب الضمان على شهود الأصل أم لا فلعل القاضي ممن يرى تضميمهم فلا يتمكن من القضاء به إذا لم يكونوا معلومين عنده ومثل هذا لا يتحقق في باب الأخبار مع أن شاهد الفرع ينوب عن شاهد الأصل في نقل شهادته ؛ ألا ترى أنه لو أشهد قوماً على شهادته فسمعه آخرون لم يكن لهم أن يشهدوا على شهادته بخلاف رواية الأخبار ، وإذا كان الفرعي يعبر عن الأصل بشهادته لم يجد بدا من ذكره ليكون معبراً ؛ ألا ترى أنه لو قال : أشهد عن فلان لم يكن ذلك مقبولاً . وهنا لو قال أروى عن فلان كان مقبولاً منه . ثم اشتغال الناس بالإسناد كاشتغالهم بالتكلف لسامع الحديث من وجوه ، وذلك لا يدل على أن خبر الواحد لا يكون حجة ، فكذلك اشتغالهم بالإسناد لا يكون دليلاً على أن المرسل لا يكون حجة .

فأما مراسيل من بعد القرون الثلاثة فقد كان أبو الحسن الكرخي رحمه الله لا يفرق بين مراسيل أهل الأعصار ، وكان يقول : من تقبل روايته مسنداً تقبل روايته مرسلأ . للمعنى الذي ذكرنا . وكان عيسى بن أبان رحمه الله يقول : من اشتهر في الناس بحمل العلم منه تقبل روايته مرسلأ ومسندأ . وإنما يعني به محمد بن الحسن رحمه الله وأمثاله من المشهورين بالعلم ، ومن لم يشتهر بحمل الناس العلم منه مطلقاً وإنما اشتهر بالرواية عنه فإن مسنده يكون حجة ومرسله يكون موقوفاً إلى أن يمرض على من اشتهر بحمل العلم عنه . وأصح الأقاويل في هذا ما قاله أبو بكر الرازي رضي الله عنه أن مرسل من كان من القرون الثلاثة حجة ما لم يعرف منه الرواية مطلقاً عن ليس بعدل ثقة ، ومرسل من كان بعدهم لا يكون حجة إلا من اشتهر بأنه لا يروى إلا عن هو عدل ثقة لأن النبي عليه السلام شهد للقرون الثلاثة بالصدق والخيرية فكانت عدالتهم ثابتة بتلك الشهادة ما لم يتبين خلافهم ، وشهد على من بعدهم بالكذب بقوله ثم يفسد الكذب ، فلا تثبت عدالة من كان في زمن شهد على أهله بالكذب إلا برواية من كان معلوم العدالة يعلم أنه لا يروى إلا عن عدل . وإلى نحو هذا أشار عروة بن الزبير رضي الله عنهما حين روى لعمر بن عبد العزيز رضي الله عنه حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم : « من أحيا أرضاً ميتة فهي له » فقال : أشهد به على رسول الله عليه السلام ؟ قال : نعم فإي معنى من ذلك وقد أخبرني به العدل الرضا . قبل عمر بن عبد العزيز روايته .

واختلف أصحاب الحديث في منقطع من وجه متصل من وجه آخر . ففهم من قال سقط اعتبار الاتصال فيه بالانقطاع من وجه ، وكأن هذا القائل جعل الانقطاع بسكوت راوى القرع عن تسمية راوى الأصل دليل الجرح فيه ، وإذا استوى الموجب للمدالة والموجب للجرح يغلب الجرح ، وأكثرهم على أن هذا يكون حجة لوجود الاتصال فيه بطريق واحد والطريق الآخر الذى هو منقطع يجعل كأن ليس ؛ لأن ذلك الطريق ساكت عن الراوى وحاله أصلاً ، وفي الطريق المتصل بيان له ولا معارضة بين الساكت والناطق .

فأما النوع الثانى وهو الانقطاع معنى ينقسم قسمين : إما أن يكون ذلك المعنى بدليل معارض ، أو نقصان في حال الراوى يثبت به الانقطاع . فأما القسم الأول وهو ثبوت الانقطاع بدليل معارض فعلى أربعة أوجه : إما أن يكون مخالفاً لكتاب الله تعالى ، أو لسنة مشهورة عن رسول الله ، أو يكون حديثاً شاذاً لم يشتهر فيما تم به البلوى ويحتاج الخاص والعام إلى معرفته ، أو يكون حديثاً قد أعرض عنه الأئمة من الصدر الأول بأن ظهر منهم الاختلاف في تلك الحادثة ولم تجز بينهم المحاجة بذلك الحديث .

فأما الوجه الأول وهو ما إذا كان الحديث مخالفاً لكتاب الله تعالى فإنه لا يكون مقبولاً ولا حجة للعمل به عاماً كانت الآية أو خاصاً نصاً أو ظاهراً عندنا على ما بينا أن تخصيص العام بخبر الواحد لا يجوز ابتداءً ، وكذلك ترك الظاهر فيه والحمل على نوع من المجاز لا يجوز بخبر الواحد عندنا خلافاً للشافعى ، وقد بينا هذا ، ودليلنا في ذلك قوله عليه السلام : « كل شرط ليس في كتاب الله تعالى فهو باطل وكتاب الله أحق<sup>(١)</sup> » والمراد كل شرط هو مخالف لكتاب الله تعالى لا أن يكون المراد ما لا يوجد عينه في كتاب الله تعالى فإن عين هذا الحديث لا يوجد في كتاب الله تعالى ، وبالإجماع من الأحكام ما هو ثابت بخبر الواحد والقياس وإن كان لا يوجد ذلك في كتاب الله تعالى ، فمرفنا أن المراد ما يكون مخالفاً لكتاب الله تعالى ، وذلك

---

(١) كذا في الاصل والظاهر أن قوله ( أن يتبع ) أو نحوه سقط من الأصل بعد أحق ، والله أعلم .

تنعيص على أن كل حديث هو مخالف لكتاب الله تعالى فهو مردود . وقال عليه السلام : « تكثر الأحاديث لكم بعدى فإذا روى لكم عنى حديث فأعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافقه فاقبلوه واعلموا أنه منى ، وما خالفه فردوه واعلموا أنى منه بىء » ولأن الكتاب متيقن به وفى اتصال الخبر الواحد برسول الله صلى الله عليه وسلم شبهة فعند تعذر الأخذ بهما لابد من أن يؤخذ بالمتيقن ويترك ما فيه شبهة ، والعام والخاص فى هذا سواء لما بينا أن العام موجب للحكم فيما يتناول قطعا كالخاص ، وكذلك النص والظاهر سواء ؛ لأن المتن من الكتاب متيقن به ومتن الحديث لا ينفك عن شبهة لاحتمال النقل بالمعنى ، ثم قوام المعنى بالمتن فإنما يشتغل بالترجيح من حيث المتن أولاً إلى أن يجرى إلى المعنى ، ولا شك أن الكتاب يترجح باعتبار النقل المتواتر فى المتن على خبر الواحد ، فكانت مخالفة الخبر للكتاب دليلاً ظاهراً على الزيادة فيه ؛ ولهذا لم يقبل علماؤنا خبر الوضوء من مس الذكر لأنه<sup>(١)</sup> مخالف للكتاب ؛ فإن الله تعالى قال « فيه رجال يحبون أن يتطهروا » : يعنى الاستنجاء بالماء فقد مدحهم بذلك وسمى فعلهم تطهراً ومعلوم أن الاستنجاء بالماء لا يكون إلا بمس الذكر فالحديث الذى يجمل مسه حدثاً بمنزلة البول يكون مخالفاً لما فى الكتاب ؛ لأن الفعل الذى هو حدث لا يكون تطهراً . وكذلك لم يقبل حديث فاطمة بنت قيس فى أن لا نفقة للمبتونة لأنه مخالف للكتاب وهو قوله تعالى : « أسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم » ولا خلاف أن المراد وأنفقوا عليهن من وجدكم ، فالمراد الحائل فإنه عطف عليه قوله تعالى : « وإن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن حتى يرضعن حملهن » وكذلك لم يقبل خبر القضاء بالشاهد واليمين لأنه مخالف للكتاب من أوجه ؛ فإن الله تعالى قال : « واستشهدوا شهيدين من رجالكم » الآية ، وقوله : « واستشهدوا » أمر بفعل هو مجمل فيما يرجع إلى عدد الشهود كقول القائل كل\* يكون مجملاً فيما يرجع إلى بيان المأكول فيكون ما بعده تفسيراً لذلك الجملة وبياناً لجميع ما هو المراد بالأمر وهو استشهد رجلين فإن لم يكونا فرجل وامرأتان ، كقول القائل كل طعام كذا

---

(١) وفى الثمانية : لكونه مخالفاً .

فإن لم يكن فكذا ، أو أذنت لك أن تعامل فلاناً فإن لم يكن ففلاناً ، يكون ذلك بياناً لجميع ما هو المراد بالأمر والإذن ، وإذا ثبت أن جميع ما هو المذكور في الآية كان خبراً قضاء بالشاهد واليمين زائداً عليه والزيادة على النص كالنسخ عندنا ؛ يقرره قوله تعالى : « ذلك أدنى ألا ترتابوا » فقد نص على أن أدنى ما تنتفى به الريبة شهادة شاهدين بهذه الصفة وليس دون الأدنى شيء آخر تنتفى به الريبة ؛ ولأنه نقل الحكم من استشهاد الرجل الثاني بعد شهادة الشاهد الواحد إلى استشهاد امرأتين مع أن حضور النساء مجالس القضاء لأداء الشهادة خلاف العادة وقد أمرن بالقرار في البيوت شرعاً فلو كان يمين المدعى مع الشاهد الواحد حجة لما نقل الحكم إلى استشهاد امرأتين وهو خلاف المعتاد مع تمكن المدعى من إتمام حجته بيمينه . وبمثل هذا الطريق جعلنا شهادة أهل الذمة بعضهم على بعض حجة ؛ لأن الله تعالى نقل الحكم عن استشهاد مسلمين على وصية المسلم إلى استشهاد ذميين بقوله تعالى : « أو آخران من غيركم » مع أن حضور أهل الذمة مجالس القضاء لأداء الشهادة خلاف المعتاد ، فذلك دليل ظاهر على أن الحجة تقوم بشهادتهم في الجملة . وهو دليل أيضاً على رد خبر القضاء بالشاهد واليمين لأنه نقل الحكم إلى استشهاد ذميين عند عدم شاهدين مسلمين فلو كان الشاهد الواحد مع يمين المدعى حجة لكان الأولى بيان ذلك عند الحاجة ، وذكر في الآية يمين الشاهدين ظاهراً عند الريبة مع أن ذلك ليس بحجة اليوم [ لأجل النسخ<sup>(١)</sup> ] فلو كان يمين المدعى تنتفى الريبة أو تتم الحجة لكان الأولى ذكر يمينه عند الحاجة . فهذه الوجوه يتبين أن خبر القضاء بالشاهد واليمين مخالف للكتاب فتركنا العمل به لهذا ، وكذلك الغريب من أخبار الأحاد إذا خالف السنة المشهورة فهو منقطع في حكم العمل به ؛ لأن ما يكون متواتراً من السنة أو مستفيضاً أو مجمماً عليه فهو بمنزلة الكتاب في ثبوت علم اليقين به ، وما فيه شبهة فهو مردود في مقابلة اليقين ، وكذلك المشهور من السنة فإنه أقوى من الغريب لكونه أبعد عن موضع الشبهة ؛ ولهذا جاز النسخ بالمشهور دون الغريب ، فالضعيف لا يظهر في مقابلة القوى ؛

---

(١) زيادة من الهندية .

ولهذا لم يعمل بخبر القضاء بالشاهد واليمين ؛ لأنه مخالف للسنة المشهورة وهو قوله عليه السلام : « البينة على المدعى واليمين على من أنكر » من وجهين : أحدهما أن في هذا الحديث بيان أن اليمين في جانب المنكر دون المدعى ، والثاني أن فيه بيان أنه لا يجمع بين اليمين والبينة فلا تصلح اليمين متممة للبينة بحال ؛ ولهذا الأصل لم يعمل أبو حنيفة بخبر سمد بن أبي وقاص رضى الله عنه في بيع الرطب بالتمر أن النبي عليه السلام قال : « أينقص إذا جف ؟ » قالوا : نعم . قال : « فلا إذا » لأنه مخالف للسنة المشهورة وهو قوله عليه السلام « التمر بالتمر مثل بمثل » من وجهين : أحدهما أن فيها اشتراط الماثلة في الكيل مطلقاً لجواز المقد فالتقييد باشتراط الماثلة في أعدل الأحوال وهو بعد الجفوف يكون زيادة ، والثاني أنه جعل فضلاً يظهر بالكيل هو الحرام في السنة المشهورة فجعل فضل يظهر عند فوات وصف مرغوب فيه رباً حراماً يكون مخالفاً لذلك الحكم ؛ إلا أن أبا يوسف ومحمداً قالا : السنة المشهورة لا تتناول الرطب لأن مطلق اسم التمر لا يتناوله ، بدليل أن من حلف لا يأكل تمرأ فأكّل رطباً لم يحنث ، ولو حلف لا يأكل هذا الرطب فأكله بعد ما صار تمرأ لم يحنث ، فإذا لم تتناوله السنة المشهورة وجب إثبات الحكم فيه بالخبر الآخر . وأبو حنيفة قال : التمر اسم للثمرة الخارجة من النخل من حين تنعقد صورتها إلى أن تدرك وما يختلف عليه أحوال وأوصاف حسب ما يكون على الأدنى لا يتبدل به اسم العين ، وفي الأيمان تترك الحقائق لدلالة العرف ، واليمين تنقيد<sup>(١)</sup> بوصف في العين إذا كان داعياً إلى اليمين . ففي هذين النوعين من الانتقاد للحديث علم كثير ، وصيانة للدين بليغة ؛ فإن أصل البدع والأهواء إنما ظهر من قبل ترك عرض أخبار الآحاد على الكتاب والسنة المشهورة ، فإن قوماً جعلوها أصلاً مع الشبهة في انصالتها برسول الله عليه السلام ومع أنها لا توجب علم اليقين ، ثم تأولوا عليها الكتاب والسنة المشهورة فجعلوا التبع متبوعاً ، وجعلوا الأساس ما هو غير متيقن به فوقوا في الأهواء والبدع ، بمنزلة من أنكر خبر الواحد فإنه لما لم يجوز العمل به احتاج إلى القياس ليعمل به وفيه أنواع من الشبهة ، أو إلى استصحاب الحال وهو ليس

بمحجة أصلاً وترك العمل بالحجة إلى ما ليس بمحجة يكون فتحاً لباب الآحاد<sup>(١)</sup> وجعل ما هو غير متيقن به أصلاً ، ثم تخرج<sup>(٢)</sup> ما فيه التيقن عليه يكون فتحاً لباب الأهواء والبدع وكل واحد منهما زيف مردود ، وإنما سواء السبيل ما ذهب إليه علماؤنا رحمهم الله من إزال كل حجة منزلها ؛ فإنهم جملوا الكتاب والسنة المشهورة أصلاً ثم خرجوا عليهما ما فيه بعض الشبهة وهو المروي بطريق الآحاد مما لم يشتهر ، فما كان منه موافقاً للمشهور قبلوه ، وما لم يجدوا في الكتاب ولا في السنة المشهورة له ذكر آقبلوه أيضاً وأوجبوا العمل به ، وما كان مخالفاً لها ردوه ، على أن العمل بالكتاب والسنة أوجب من العمل بالغريب بخلافه وما لم يجدوه في شيء من الأخبار وصاروا حينئذ إلى القياس في معرفة حكمه لتحقيق الحاجة إليه .

وأما القسم الثالث وهو الغريب فيما يعم به البلوى ويحتاج الخاص والعام إلى معرفته للعمل به فإنه زيف ؛ لأن صاحب الشرع كان مأموراً بأن يبين للناس ما يحتاجون إليه ، وقد أمرهم بأن ينقلوا عنه ما يحتاج إليه من بعدهم ، فإذا كانت الحادثة مما تم به البلوى فالظاهر أن صاحب الشرع لم يترك بيان ذلك للكافة وتعليمهم ، وأنهم لم يتركوا نقله على وجه الاستفاضة ، فحين لم يشتهر النقل عنهم عرفنا أنه سهو أو منسوخ ؛ ألا ترى أن المتأخرين لما نقلوه اشتهر فيهم ، فلو كان ثابتاً في المتقدمين لاشتهر أيضاً وما تفرد الواحد بنقله مع حاجة العامة إلى معرفته ؛ ولهذا لم تقبل شهادة الواحد من أهل مصر على رؤية هلال رمضان إذا لم يكن بالسما علة ، ولم يقبل قول الوصي فيما يدعى من إنفاق مال عظيم على اليتيم في مدة يسيرة ، وإن كان ذلك محتملاً لأن الظاهر يكذبه في ذلك ، وعلى هذا الأصل لم نعمل بحديث الوضوء من مس الذكر ، لأن بسرة تفردت بروايته مع عموم الحاجة لهم إلى معرفته ، فالقول بأن النبي عليه السلام خصها بتعليم هذا الحكم مع أنها لا تحتاج إليه ولم يعلم سائر الصحابة مع شدة حاجتهم إليه شبه المحال ، وكذلك خبر الوضوء مما مسته النار ، وخبر

(١) كذا في الأصل وفي الهندية باب الإيجاد ولعل الصواب لباب الإلهاد ، واه أعلم .  
(٢) كذا في المئانية : وكان في الأصل : يخرج ما فيه التيقن . وفي الهندية : تخرج ما فيه التيقن .



الوضوء من حمل الجنابة ، وعلى هذا لم يعمل علماؤنا رحمهم الله بخبر المهر بالتسمية ، وخبر رفع اليدين عند الركوع وعند رفع الرأس من الركوع ؛ لأنه لم يشتهر النقل فيها مع حاجة الخاص والعام إلى معرفته .

فإن قيل فقد قبلتم الخبر الدال على وجوب الوتر ، وعلى وجوب الضمضة والاستنشاق في الجنابة وهو خبر الواحد فيما تم به البلوى . قلنا : لأنه قد اشتهر أن النبي عليه السلام فعله وأمر بفعله ، فأما الوجوب حكم آخر سوى الفعل وذلك مما يجوز أن يوقف عليه بعض الخواص لينقلوه إلى غيرهم ، فإنما قبلنا خبر الواحد في هذا الحكم فأما أصل الفعل فإنما أثبتناه بالنقل المستفيض .

وأما القسم الرابع وهو ما لم تجر الحاجة به بين الصحابة مع ظهور الاختلاف بينهم في الحكم فإنه زيف ؛ لأنهم الأصول في نقل الدين لا يهتمون بالكتمان ، ولا يترك الاحتجاج بما هو الحجة والاشتغال بما ليس بحجة ، فإذا ظهر منهم الاختلاف في الحكم وجرت الحاجة بينهم فيه بالرأى والرأى ليس بحجة مع ثبوت الخبر فلو كان الخبر صحيحاً لاحتج به بمضمم على بعض حتى يرتفع به الخلاف الثابت بينهم بناء على الرأى ، فكان إعراض الكل عن الاحتجاج به دليلاً ظاهراً على أنه سهو ممن رواه بدمهم أو هو منسوخ ، وذلك نحو ما يروى « الطلاق بالرجال والمدة بالنساء » فإن الكبار من الصحابة اختلفوا في هذا وأعرضوا عن الاحتجاج بهذا الحديث أصلاً ، فمررنا أنه غير ثابت أو مؤول ، والمراد به أن إيقاع الطلاق إلى الرجال . وكذلك ما يروى أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « اجتنبوا في أموال اليتامى خيراً كثيراً كيلاً تأكلها الصدقة » فإن الصحابة اختلفوا في وجوب الزكاة في مال الصبي وأعرضوا عن الاحتجاج بهذا الحديث أصلاً ، فمررنا أنه غير ثابت إذ لو كان ثابتاً لاشتهر فيهم وجرت الحاجة به بدم تحقيق الحاجة إليه بظهور الاختلاف ، ففي الانتقاد بالوجهين الأولين تظهر الزيادة معنى للمقابلة ، بمنزلة نقد البلد إذا قوبل بنقد أجود منه تظهر الزيادة فيه ، وفي الانتقاد بالوجهين الآخرين إظهار الزيادة معنى من حيث إنه تقوى فيه شبهة الانقطاع ، بمنزلة نقد تبين فيه زيادة غش على ما هو في

النقد المهود فيصير زيفاً مردوداً من هذا الوجه . والثامنى أعرض عن طلب الانقطاع معنى واشتغل ببناء الحكم على ظاهر الانقطاع في الرسل فترك العمل به مع قوة المعنى فيه كما هو دأبه ودأبنا ، فإنه يبنى على الظاهر أكثر الأحكام ، وعلماؤنا يبنون الفقه على المعانى المؤثرة التى يتضح الحكم عند التأمل فيها .

وأما النوع الثانى وهو ما يبنى على نقصان حال الراوى فبيان ذلك فى فصول . منها خبر المستور ، والفاسق ، والكافر ، والمبى ، والمعتوه ، والمغفل ، والساهل ، وصاحب الهوى .

أما المستور فقد نص محمد رحمه الله فى كتاب الاستحسان على أن خبره تكبر الفاسق ، وروى الحسن عن أبى حنيفة رضى الله عنهما أنه بمنزلة المدل فى رواية الأخبار لثبوت المدالة له ظاهراً بالحديث المروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم [وعن عمر رضى الله عنه<sup>(١)</sup>] : المسلمون عدول بعضهم على بعض . ولهذا جوز أبو حنيفة القضاء بشهادة المستود فيما يثبت مع الشبهات إذا لم يطمئن الخصم ، ولكن ما ذكره فى الاستحسان أصح فى زماننا ؛ فإن الفسق غالب فى أهل هذا الزمان فلا تعتمد رواية المستورد ما لم تتبين عدالته كما لم تعتمد شهادته فى القضاء قبل أن تظهر عدالته ، وهذا بحديث عباد بن كثير أن النبى عليه السلام قال : « لاتحدثوا ممن لا تملون بشهادته » ولأن فى رواية الحديث معنى الإلزام فلا بد من أن يعتمد فيه دليل<sup>(٢)</sup> ملازم وهو المدالة التى تظهر بالتفحص عن أحوال الراوى .

وأما الفاسق فقد ذكر فى كتاب الاستحسان أنه إذا أخبر بطهارة الماء أو بنجاسته أو بحل الطعام والشراب وحرمة فإن السامع يحكم برأيه فى ذلك ، فإن وقع عنده أنه صادق فعمله أن يعمل بخبره وإلا لم يعمل به ، وعلى هذا قال بعض مشايخنا رحمهم الله : الجواب كذلك فيما يرويه الفاسق . قال رضى الله عنه : والأصح عندى أن خبره لا يكون حجة لأنه غير مقبول الشهادة وفى حل الطعام وحرمة وطهارة الماء ونجاسته إنما اعتبر خبره إذا تأيد

(١) زيادة من النهاية والمندية .

(٢) كذا فى الأصول ولله على دليل فسقط حرف طى من الأصول ، والله أعلم .

بأكثر الرأى لأجل الضرورة ؛ لأن ذلك حكم خاص ربما يتمنذر الوقوف عليه من جهة غيره ، ومثل هذه الضرورة لا يتحقق في رواية الخبر فإن في المدول كثرة يمكن الوقوف على معرفة الحديث بالسماع منهم فلا حاجة إلى الاعتماد على رواية الفاسق فيه . ثم في المعاملات جعل خبر الفاسق مقبولا لأجل الضرورة أيضاً فإن المعاملة تكثر بين الناس ولا يوجد عدل يرجع إليه في كل خبر من ذلك النوع إلا أن ذلك ينفك عن معنى الإلزام فجوز الاعتماد فيه على خبر الفاسق مطلقاً ، والحل والحرمة فيه معنى الإلزام من وجه فلهذا لم يجعل خبر الفاسق فيه معتمداً على الإطلاق حتى ينضم إليه غالب الرأى . ومن الناس من لم يجعل خبر الفاسق مقبولا في المعاملة أيضاً لظاهر قوله تعالى : « إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا » وروى أن الآية نزلت في الوليد بن عقبة حين بعثه رسول الله صلى الله عليه وسلم مصدقا إلى قوم فرجع إليه وقال إنهم هموا بقتلي فأراد رسول الله أن يعتمد خبره ويبحث إليهم خيلاً لأنه ما كان ظاهر الفسق عنده فأنزله الله تعالى هذه الآية ، وما أخبر به كان من المعاملات خالياً عن الإلزام ومع ذلك أمر الله تعالى بالتوقف في هذا النبأ من الفاسق . ولكننا نقول : كان ذلك خبراً مستنكراً ؛ فإنه أخبر أنهم ارتدوا بمنع الزكاة وجحودها وهو ما يقتله وفيه إزام الجهاد معهم ، ونحن نقول : إن من ثبت فسقه لا يمتد خبره في مثل هذا ، فأما في المعاملات التي تنفك عن معنى الإلزام فيجوز اعتماد خبره لأجل الضرورة ؛ إذ الفسق يرجع معنى الكذب في خبره من غير أن يكون موجبا للحكم بأنه كاذب في خبره لا محالة ؛ ولهذا جعلناه مع الفسق من أهل الشهادة .

فأما الكافر فإنه لا يعتمد روايته في باب الأخبار أصلاً . وكذلك في طهارة الماء ونجاسته إلا أنه إذا وقع في قلب السامع أنه صادق فيما يخبر به من نجاسة الماء فالأفضل له أن يريق الماء ثم يقيم ، ولا تجوز صلاته بالتيمم قبل إراقة الماء ؛ لأنه لا يعتمد خبره في باب الدين أصلاً فيبقى مجرد غلبة الظن وذلك لا يجوز له الصلاة بالتيمم مع وجود الماء ، بخلاف الفاسق فهناك يلزمه أن يتوضأ بذلك الماء إذا وقع في قلبه أنه صادق في الإخبار بطهارة

الماء ، وإن أخبر بنجاسة الماء ووقع في قلبه أنه صادق فالأولى له أن يريق الماء ويقيم ، فإن تيمم ولم يرق الماء جازت سلاته .

وأما خبر الصبي فقد ذكر في الاستحسان بعد ذكر الفاسق والكافر : وكذلك الصبي والمعتوه إذا عقلا ما يقولان . فزعم بعض مشايخنا أن المراد العطف على الفاسق وأن خبره بمنزلة خبر الفاسق في طهارة الماء ونجاسته ، والأسح أن المراد عطفه على الكافر ؛ فإن الصبي ليس من أهل الشهادة أصلاً كما أن الكافر ليس من أهل الشهادة على المسلمين ، بخلاف الفاسق فهو من أهل الشهادة وإن لم يكن مقبول الشهادة لنفسه [و<sup>(١)</sup>] لأن الصبي بخبره يلزم الغير ابتداءً من غير أن يلتزم شيئاً لأنه غير مخاطب كالسافر يلزم غيره من غير أن يلتزم ، لأنه غير معتقد للحكم الذي يخبر به ، فأما الفاسق فيلتزم أولاً ثم يلزم غيره ؛ ولأن الولاية التمدية تنبني على الولاية القائمة للمرء على نفسه والفاسق من أهل هذه الولاية فيكون أهلاً للولاية التمدية أيضاً ، بخلاف الصبي ، والمعتوه بمنزلة الصبي ، فقد سوى علماؤنا بينهما في الأحكام في الكتب لنقصان عقلهما . ومن الناس من يقول رواية الصبي في باب الدين مقبولة وإن لم يكن هو مقبول الشهادة لانعدام الأهلية للولاية بمنزلة رواية المبد ، واستدل فيه بحديث أهل قباء ؛ فإن عبد الله ابن عمر رضي الله عنهما أتاها وأخبرهم تحويل القبلة إلى الكعبة وهم كانوا في الصلاة فاستداروا كهيتهم ، وكان ابن عمر يومئذ صغيراً على ما روى أنه عرض على رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم بدر أو يوم أحد على حسب ما اختلف الرواة فيه وهو ابن أربع عشرة سنة فردّه ، وتحويل القبلة كان قبل بدر بشهرين ؛ فقد اعتمدوا خبره فيما لا يجوز العمل به إلا بعلم وهو الصلاة إلى الكعبة<sup>(٢)</sup> ولم ينكر عليهم رسول الله صلى الله عليه وسلم . ولكننا نقول : قد روى أن الذي أتاها أنس بن مالك ، وقد روى عبد الله

(١) زيادة من النسختين .

(٢) وفي الثمانية والمهنية : القبلة .

ابن عمر ، فإنما نحمل على أنهما جاء أحدهما بعد الآخر وأخبرنا بذلك ، وإنما تحولوا معتمدين على خبر البالغ وهو أنس بن مالك<sup>(١)</sup> ، أو كان ابن عمر بالناء يومئذ لأنه كان صغيراً فإن ابن أربع عشرة سنة يجوز أن يكون بالناء .

فأما المغفل فإن كان أغلب أحواله التيقظ فهو بمنزلة من لا غفلة به في الرواية والشهادة ؛ لأن ما به من الغفلة يسير قلما يخلو المدل عن مثله إلا من عصمه الله تعالى ، وإن تفاخس ما به من الغفلة حتى ظهر ذلك في أغلب أموره فهو بمنزلة المتوه ؛ لأن ما يلزم من نقصان في المراء بطريق المادة يحمل بمنزلة الثابت بأصل الخلقة ؛ ألا ترى أنه يترجح معنى السهو والغلط في الرواية باعتبارها جميعاً كما يترجح جانب الكذب باعتبار فسق الراوى .

وأما الساهل فهو كالغفل فإنه اسم لمن يجازف في الأمور ولا يبالي بما يقع له من السهو والغلط ، ولا يشتغل فيه بالتدراك بعد أن يعلم به ، فيكون بمنزلة المغفل إذا ظهر ذلك في أكثر أموره .

وأما صاحب الهوى فقد بينا أن الصحيح أنه لا تعتمد روايته في أحكام الدين وإن كانت شهادتهم مقبولة إلا الخطائية ، فإن الهوى لا يكون مرجحاً جانب الكذب في شهادته على ما قررنا إلا الخطائية وهم ضرب من الروافض يجوزون أداء الشهادة إذا حلف المدعى بين أيديهم أنه محق في دعواه ، ويقولون المسلم لا يحلف كاذباً ، ففي هذا الاعتقاد ما يرجح جانب الكذب في شهادتهم لتوهم أنهم اعتمدوا ذلك . وكذلك قالوا فيمن يعتقد أن الإلهام حجة موجبة للعلم لا تقبل شهادته لتوهم أن يكون اعتمد ذلك في أداء

---

(١) قلت : وكيف يكون أنس بالناء وهو حين هاجر النبي صلى الله عليه وسلم كان ابن عمر سنين وخدمه عمر سنين ، وكان عمره وقت وفاته بضاً وعشرين سنة ، وكان تحويل القبلة على ما قال ابن إسحاق في سيرته في شعبان على رأس ثمانية عشر شهراً من مقدم رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فكان أنس يومئذ ابن إحدى عشرة سنة وستة أشهر ، فكان ابن عمر أ كبر سناً منه لأنه كان يوم أحد ابن أربع عشرة سنة .

الشهادة بناء على اعتقاده . فأما من سواهم من أهل الأهواء ليس فيما يعتقدون من الهوى ما يمكن تهمة الكذب في شهادتهم ؛ لأن الشهادة من باب الظالم والخصومات ، ولا يتعصب صاحب الهوى بهذا الطريق مع من هو محق في اعتقاده حتى يشهد عليه كاذباً ، فأما في أخبار الدين فيتوهم بهذا التعصب لإفساد طريق الحق على من هو محق حتى يجبيه إلى ما يدعو إليه من الباطل ، فهذا لا تعتمد روايته ولا تجعل حجة في باب الدين ، والله أعلم .

### فصل في بيان أقسام الأخبار

قال رضى الله عنه : هذه الأقسام أربعة : خبر يحيط العلم بصدقه ، وخبر يحيط العلم بكذبه ، وخبر يحتملها على سواء ، وخبر يترجح فيه أحد الجانبين .

فالأول : أخبار الرسل المسموعة منهم ؛ فإن جهة الصدق متعين فيها لقيام الدلالة على أنهم معصومون عن الكذب وثبوت رسالتهم بالمعجزات الخارجة عن مقدور البشر عادة ، وحكم هذا النوع اعتقاد الحقيقة فيه والاثبات به بحسب الطاقة ؛ قال تعالى : « وما آتاكم الرسول فخذوه ، وما نهاكم عنه فانتهوا » .

والنوع الثانى : نحو دعوى فرعون الربوبية مع قيام آيات الحدث فيه ظاهراً ، ودعوى الكفار أن الأصنام آلهة أو أنها شفعاؤهم عند الله ، أو أنها تقربهم إلى الله زلفى مع التيقن بأنها جمادات ، ونحو دعوى زرادشت ومانى ومسيحة وغيرهم من المتنبيين النبوة مع ظهور أفعال تدل على السفه منهم ، وأنهم لم يبرهنوا على ذلك إلا بما هو مخرفة من جنس أفعال المشعوذين ؛ فالعلم يحيط بكذب هذا النوع ، وحكمه اعتقاد البطلان فيه ثم الاشتغال برده باللسان واليد بحسب ما تقع الحاجة إليه في دفع الفتنة .

والنوع الثالث : نحو خبر الفاسق في أمر الدين ، ففيه احتمال الصدق باعتبار

دينه وعقله ، واحتمال الكذب باعتبار تعاطيه ، واستوى الجانبان في الاحتمال فالحكم فيه التوقف إلى أن يظهر ما يترجح به أحد الجانبين عملاً بقوله تعالى : « فتبينوا » .

والنوع الرابع : نحو شهادة الفاسق إذا ردها القاضي ؛ فإن بقضائه يترجح جانب الكذب فيه ، وخبر الحدود في القذف عند إقامة الحد عليه ، وحكمه أنه لا يجوز العمل به بعد ذلك لتمين جانب الكذب فيه فيما يوجب العمل . ومن هذا النوع خبر العدل المستجمع لشرائط الرواية في باب الدين ؛ فإنه يترجح جانب الصدق فيه بوجود دليل شرعى موجب للعمل به وهو صالح للترجيح ، والمقصود هذا النوع .

ولهذا النوع أطراف ثلاثة : طرف السماع ، وطرف الحفظ ، وطرف الأداء . فطرف السماع نوعان : عزيمة ، ورخصة . فالعزيمة ما تكون بحسب الاستماع . وهو أربعة أوجه : وجهان من ذلك حقيقة وأحدهما أحق من الآخر ، ووجهان من ذلك عزيمة فيهما شبهة الرخصة . فالوجهان الأولان قراءة المحدث عليك وأنت تسمع ، وقراءتك على المحدث وهو يسمع ، ثم استفهامك إياه بقولك أهو كما قرأت عليك فيقول نعم ، وأهل الحديث يقولون الوجه الأول أحق لأنه طريق رسول الله عليه السلام ، وهو الذى كان يحدث أصحابه ثم نقلوه عنه ، وهو أبعد من الخطأ والسهو فيكون أحق فيما<sup>(١)</sup> هو المقصود وهو تحمل الأمانة بصفة تامة . وروى عن أبي حنيفة رحمه الله أن قراءتك على المحدث أقوى من قراءة المحدث عليك ، وإنما كان ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم خاصة لكونه مأمون السهو والغلط ؛ ولأنه كان يذكر ما يذكره حفظاً ، وكان لا يكتب ولا يقرأ المكتوب أيضاً ، وإنما كلامنا فيمن يخبر عن كتاب لا عن [ حفظه حتى إذا كان يروى عن حفظ لا عن كتاب قراءته أقوى لأنه يتحدث<sup>(٢)</sup> به ] حقيقة ، فأما إذا كان يروى عن كتاب فالجانبان

(١) وفي الثانية : فيا ، وفي الهندية . بما .

(٢) زيادة من اللسخين .

الشهادة بناء على اعتقاده . فأما من سواهم من أهل الأهواء ليس فيما يعتقدون من الهوى ما يمكن تهمة الكذب في شهادتهم ؛ لأن الشهادة من باب المظالم والخصومات ، ولا يتعصب صاحب الهوى بهذا الطريق مع من هو محق في اعتقاده حتى يشهد عليه كاذباً ، فأما في أخبار الدين فيقوم بهذا التعصب لإفساد طريق الحق على من هو محق حتى يجيبه إلى ما يدعو إليه من الباطل ، فلهذا لا تعتمد روايته ولا تجعل حجة في باب الدين ، والله أعلم .

### فصل في بيان أقسام الأخبار

قال رضى الله عنه : هذه الأقسام أربعة : خبر يحيط العلم بصدقه ، وخبر يحيط العلم بكذبه ، وخبر يحتملها على السواء ، وخبر يرجح فيه أحد الجانبين .

فالأول : أخبار الرسل المسموعة منهم ؛ فإن جهة الصدق متعين فيها لقيام الدلالة على أنهم معصومون عن الكذب وثبوت رسالتهم بالمعجزات الخارجة عن مقدور البشر عادة ، وحكم هذا النوع اعتقاد الحقيقة فيه والائثار به بحسب الطاقة ؛ قال تعالى : « وما آتاكم الرسول فخذوه ، وما نهاكم عنه فانتهوا » .

والنوع الثانى : نحو دعوى فرعون الربوبية مع قيام آيات الحدث فيه ظاهراً ، ودعوى الكفار أن الأصنام آلهة أو أنها شفعاؤهم عند الله ، أو أنها تقربهم إلى الله زلفى مع التيقن بأنها جمادات ، ونحو دعوى زرادشت ومانى ومسيحة وغيرهم من التنبئين النبوة مع ظهور أفعال تدل على السفه منهم ، وأنهم لم يبرهنوا على ذلك إلا بما هو مخرفة من جنس أفعال المشعوذين ؛ فالعلم يحيط بكذب هذا النوع ، وحكمه اعتقاد البطلان فيه ثم الاشتغال برده باللسان واليد بحسب ما تقع الحاجة إليه في دفع الفتنة .

والنوع الثالث : نحو خبر الفاسق فى أمر الدين ، ففيه احتمال الصدق باعتبار



دينه وعقله ، واحتمال الكذب باعتبار تماطيه ، واستوى الجانبان في الاحتمال فالحكم فيه التوقف إلى أن يظهر ما يترجح به أحد الجانبين عملاً بقوله تعالى : « فتبينوا » .

والنوع الرابع : نحو شهادة الفاسق إذا ردها القاضي ؛ فإن بقضائه يترجح جانب الكذب فيه ، وخبر المحدود في القذف عند إقامة الحد عليه ، وحكمه أنه لا يجوز العمل به بعد ذلك لثمين جانب الكذب فيه فيما يوجب العمل . ومن هذا النوع خبر المدل المستجمع لشرائط الرواية في باب الدين ؛ فإنه يترجح جانب الصدق فيه بوجود دليل شرعى موجب للعمل به وهو صالح للترجيح ، والمقصود هذا النوع .

ولهذا النوع أطراف ثلاثة : طرف السماع ، وطرف الحفظ ، وطرف الأداء . فطرف السماع نومان : عزيمة ، ورخصة . فالعزيمة ما تكون بحسب الاستماع . وهو أربعة أوجه : وجهان من ذلك حقيقة وأحدهما أحق من الآخر ، وجهان من ذلك عزيمة فيهما شبهة الرخصة . فالوجهان الأولان قراءة المحدث عليك وأنت تسمع ، وقراءتك على المحدث وهو يسمع ، ثم استفهامك إياه بقولك أهو كما قرأت عليك فيقول نعم ، وأهل الحديث يقولون الوجه الأول أحق لأنه طريق رسول الله عليه السلام ، وهو الذي كان يحدث أصحابه ثم قلوه عنه ، وهو أبعد من الخطأ والسهو فيكون أحق فيها<sup>(١)</sup> هو المقصود وهو تحمل الأمانة بصفة تامة . وروى عن أبي حنيفة رحمه الله أن قراءتك على المحدث أقوى من قراءة المحدث عليك ، وإنما كان ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم خاصة لكونه مأمون السهو والنلط ؛ ولأنه كان يذكر ما يذكره حفظاً ، وكان لا يكتب ولا يقرأ الكتب أيضاً ، وإنما كلامنا فيمن ينبغي عن كتاب لا عن [ حفظه حتى إذا كان يروى عن حفظ لا عن كتاب قراءته أقوى لأنه يتحدث<sup>(٢)</sup> به ] حقيقة ، فأما إذا كان يروى عن كتاب فالجانبان

(١) وفي النهاية : فيا ، وفي الهندية . بما .

(٢) زيادة من اللخثين .

سواء في معنى التحدث بما في الكتاب ؛ ألا ترى أن في الشهادات لا فرق بين أن يقرأ من عليه الحق ذكر إقراره عليك وبين أن تقرأ عليه ثم تستفهمه هل تقر بجميع ما قرأته عليك فيقول نعم ، وبكل واحد من الطريقين يجوز أداء الشهادة ، وباب الشهادة أضيق من باب رواية الخبر ، فكان المعنى فيه أن نعم جواب مختصر ولا فرق في الجواب بين المختصر والمشبع ، فيصير ما تقدم كاللعمدة في الجواب كله ، ثم للطالب من الرعاية عند القراءة عادة ما ليس للمحدث ، فعند قراءة المحدث لا يؤمن من الخطأ في بعض ما يقرأ تقلة رعايته ، ويؤمن ذلك إذا قرأ الطالب لشدة رعايته .

فإن قيل عند قراءة الطالب يتوهم أن يسهر المحدث عن بعض ما يسمع وينتفى هذا التوهم إذا قرأ المحدث لشدة رعاية الطالب في ضبط ما يسمع منه . قلنا : هو كذلك ولكن السهو عن سماع البعض مما لا يمكن التحرز عنه عادة وهو أيسر مما يقع بسبب الخطأ في القراءة ، فمراعاة ذلك الجانب أولى . والوجهان الآخران الكتابة والرسالة ؛ فإن المحدث إذا كتب إلى غيره على رسم الكتب وذكر في كتابه : حدثني فلان عن فلان إلى آخره ، ثم قال : وإذا جاءك كتابي هذا وفهمت ما فيه فحدث به عني فهذا صحيح . وكذلك لو أرسل إليه رسولا فبلغه على هذه الصفة ؛ فإن رسول الله عليه السلام كان مأموراً بتبليغ الرسالة ، وبلغ إلى قوم مشافهة وإلى آخرين بالكتاب والرسول وكان ذلك تبليغاً تاماً . وكذلك في زماننا يثبت من الخلفاء تقليد السلطنة والقضاء بالكتاب والرسول بهذا الطريق كما يثبت بالمشافهة ، إلا أن المختار في الوجهين الأولين للراوى أن يقول حدثني فلان ، وفي الوجهين الآخرين أن يقول أخبرني ؛ لأن في الوجهين الأولين شافهة المحدث بالإسماع فيكون محدثاً له ، وفي الوجهين الآخرين لم يشافهه ولكنه غيّر له بكتابه ؛ فإن الكتاب ممن بعد كالخطاب ممن حضر ، والرسول كالكتاب أو أقوى لأن معنى الضبط يوجد فيهما ، ثم الرسول ناطق والكتاب غير ناطق . وعلى هذا ذكر في الزيادات : إذا حلف أن لا يتحدث بسر فلان أو لا يتكلم

به فكتب به أو أرسل رسولا لم يحث ، ولو تكلم به مشافهة يحث ، ولو حلف لا يخبر به فكتب أو أرسل يحث بمنزلة ما لو تكلم به . والدليل عليه أن الله تعالى أكرمنا بكتابه ورسوله ، ثم لا يجوز لأحد أن يقول حدثني الله ولا كلمني الله إنما ذلك لموسى عليه الصلاة والسلام خاصة كما قال تعالى : « وكلم الله موسى تكليماً » ويجوز أن يقول أخبرنا الله بكذا أو أنبأنا ونبأنا ، فلهذا كان المختار في الترجمين الأولين حدثني وفي الوجهين الآخرين أخبرني .

وأما الرخصة فيه فما لا تكون فيه إسماع ، وذلك الإجازة والمناولة ، وشرط الصحة في ذلك أن يكون ما في الكتاب معلوماً للجواز له مفهوماً له ، وأن يكون المجيز من أهل الضبط والإتقان قد علم جميع ما في الكتاب ، وإذا قال حينئذ أجزت لك أن تروى عنى ما في هذا الكتاب كان صحيحاً ؛ لأن الشهادة تصح بهذه الصفة ، فإن الشاهد إذا وقف على جميع ما في الصك وكان ذلك معلوماً لمن عليه الحق فقال أجزت لك أن تشهد على جميع ما في هذا الكتاب كان صحيحاً فكذلك رواية الخبر ، والأحوط للجواز له أن يقول عند الرواية أجاز لي فلان ، فإن قال أخبرني فهو جائز أيضاً وليس ينبغي له أن يقول حدثني ؛ فإن ذلك يختص بالإسماع ولم يوجد . والمناولة لتأكيد الإجازة فيستوى الحكم فيما إذا وجد جيماً أو وجدت الإجازة وحدها . فأما إذا كان المستحيز غير عالم بما في الكتاب فقد قال بعض مشايخنا إن على قول أبي حنيفة وعمر رحمهما الله لا تصح هذه الإجازة ، وعلى قول أبي يوسف رحمه الله تصح على قياس اختلافهم في كتاب القاضي إلى القاضي وكتاب الشهادة ؛ فإن علم الشاهد بما في الكتاب شرط في قول أبي حنيفة وعمر رحمهما الله ، ولا يكون شرطاً في قول أبي يوسف رحمه الله لصحة أداء الشهادة . قال رضي الله عنه : والأصح عندي أن هذه الإجازة لا تصح في قولهم جيماً إلا أن أبا يوسف استحسّن هناك لأجل الضرورة ، قال كتب تشتمل على أسرار لا يريد الكاتب والكتوب إليه أن يقف عليها غيرها وذلك لا يوجد في كتب الأخبار .

ثم الخبر أصل الدين أمره عظيم ، وخطبه جسيم ، فلا وجه للحكم بصحة تحمل الأمانة فيه قبل أن يصير معلوماً مفهوماً له ؛ ألا ترى أنه لو قرأ عليه المحدث فلم يسمع ولم يفهم لم يجوز له أن يروي ، والإجازة إذا لم يكن ما في الكتاب معلوماً له دون ذلك كيف تجوز الرواية بهذا القدر ، وإسماع الصبيان الذين لا يميزون ولا يفهمون نوع تبرك استحسنة الناس ، فأما أن يثبت بمثله نقل الدين فلا . وكذلك من حضر مجلس السماع واشتغل بقراءة كتاب آخر غير ما يترويه القارئ ، أو اشتغل بالكتابة لشيء آخر أو اشتغل بتحدث أو لغو أو لهو ، أو اشتغل عن السماع لغفلة أو نوم ، فإن سماعه لا يكون صحيحاً مطلقاً له الرواية إلا أن مقدار ما لا يمكن التحرز عنه من السهو والغفلة يجعل نفواً للضرورة ، فأما عند القصد فهو غير معذور ولا يأمن<sup>(١)</sup> أن يحرم بسبب ذلك نظمه ونموذ بالله ، فأما إذا قال المحدث : أجزت لك أن تروي عنى مسموعاتي فإن ذلك غير صحيح بالاتفاق ، بمنزلة ما لو قال رجل لآخر اشهد علىّ بكل صك تجد فيه إقرارى فقد أجزت لك ذلك فإن ذلك باطل . وقد نقل عن بعض أئمة التابعين أن سائلاً سأله الإجازة بهذه الصفة فتمجّب وقال لأصحابه : هذا يطلب منى أن أجزله أن يكذب علىّ ! وبمض المتأخرين جزوا ذلك على وجه الرخصة لضرورة المستعجلين ، ولكن في هذه الرخصة سد باب الجهد في الدين ، وفتح باب الكسل فلا وجه للمصير إليه . فلبما الكتب المصنفة التي هي مشهورة في أيدي الناس فلا بأس لمن نظر فيها ، وفهم شيئاً منها ، وكان متقناً في ذلك أن يقول : قال فلان كذا أو مذهب فلان كذا من غير أن يقول حدثني أو أخبرني ؛ لأنها مستفيضة بمنزلة الخبر المشهور ، وبعض الجهال من المحدثين استبعدوا ذلك حتى طعنوا على محمد رحمه الله في كتبه المصنفة . وحكى أن بعضهم قال لمحمد بن الحسن رحمه الله : أسمعت هذا كله من أبي حنيفة ؟ فقال : لا . فقال : أسمعت من

---

(١) وفي المندية : ولا يؤمن .

أبي يوسف ؟ فقال : لا وإنما أخذنا ذلك مذاكرة . فقال : كيف يجوز إطلاق القول بأن مذهب فلان كذا أو قال فلان كذا بهذا الطريق ؟ وهذا جهل لأن تصنيف كل صاحب مذهب معروف في أيدي الناس مشهور كموطأ مالك رحمه الله وغير ذلك فيكون بمنزلة الخبر المشهور يوقف به على مذهب المصنف وإن لم نسمع منه فلا بأس بذكره على الوجه الذي ذكرنا بعد أن يكون أصلاً معتمداً يؤمن فيه التصحيح والزيادة والنقصان .

فأما بيان طرق الحفظ فهو نوعان : هزيمة ورخصة . فالهزيمة فيه أن يحفظ المسموع من وقت السماع والفهم إلى وقت الأداء ، وكان هذا مذهب أبي حنيفة في الأخبار والشهادات جميعاً ، ولهذا قلت روايته ، وهو طريق رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما بينه للناس .

وأما الرخصة فيه أن يعتمد الكتاب إلا أنه إذا نظر في الكتاب فتذكر فهو عزيمة أيضاً ولكنه مشبه بالرخصة ، وإذا لم يتذكر فهو محض الرخصة على قول من يجوز ذلك ، وقد بينا فيما سبق .

والأداء أيضاً نوعان : هزيمة ، ورخصة . فالهزيمة أن يؤدي على الوجه الذي سمعه بلفظه ومعناه ، والرخصة فيه أن يؤدي ببارته معنى ما فهمه عند سماعه ، وقد بينا ذلك . ومن نوع الرخصة التدليس وهو أن يقول قال فلان كذا لمن لقيه ولكن لم يسمع منه ، فيوم السامعين أنه قد سمع ذلك منه ، وكان الأعمش والثوري يفعلان ذلك ، وكان شعبة يأبى ذلك ويستبعد غاية الاستبعاد حتى كان يقول : لأن أزني أحب إلي من أن أدلس . والصحيح القول الأول ، وقد بينا أن الصحابة كانوا يفعلون ذلك فيقول الواحد منهم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا ، فإذا روجع فيه قال سمعته من فلان يرويه عن رسول الله عليه السلام ، وما كان ينكر بعضهم على بعض ذلك ؛ ففرغنا أنه لا بأس به وأن هذا النوع لا يكون تدليساً مطلقاً ؛ فإنه لا يجوز لأحد أن يسمى أحداً من الصحابة مدلساً وإنما التدليس المطلق أن يسقط اسم من

رواه له ويروى عن راوى الأصل على قصد الترويج بملو الإسناد ، فإن هذا القصد غير محمود ، فأما إذا لم يكن على هذا القصد وإنما كان على قصد التيسير على السامعين بإسقاط تطويل الإسناد عنهم ، أو على قصد التأكيد بالعزم على أنه قول رسول الله عليه السلام قطعاً فهذا لا بأس به ، وما نقل عن الصحابة والتابعين محمول على هذا النوع . وتجاوز الرواية عن أشهر بهذا الفعل إذا علم أنه لا يدل على ثبوتها عن ثقة ، فأما إذا كان يروى عن ليس بثقة ويدل على هذه الصفة لا تجوز الرواية عنه بعد ما اشتهر بالتدليس .

واختلف العلماء في فصل من هذا الجنس وهو أن الصحابي إذا قال أمرنا بكذا أو نهينا عن كذا أو السنة كذا ، فالذهب عندنا أنه لا يفهم من هذا المطلق الإخبار بأمر رسول الله عليه السلام أو أنه سنة رسول الله . وقال الشافعي في القديم : ينصرف إلى ذلك عند الإطلاق ، وفي الجديد قال : لا ينصرف إلى ذلك بدون البيان لاحتمال أن يكون المراد سنة البلدان أو الرؤساء ، حتى قال في كل موضع قال مالك رحمه الله السنة يلدنا كذا : فإنما أراد سنة سليمان بن بلال وهو كان حريفاً بالمدينة ، وعلى قوله القديم أخذ بقول سعيد بن المسيب رضي الله عنه في العاجز عن النفقة إنه يفرق بينه وبين امرأته لأنه حمل قول سعيد السنة ، على سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم . وكذلك أخذ بقوله في أن المرأة تعاقب الرجل إلى تلك الدية بقول سعيد فيه السنة ، فحمل ذلك على سنة رسول الله عليه السلام . ولم تأخذ نحن بذلك لأننا علمنا أن مراده سنة زيد ، ورجحنا قول علي وعبد الله رضي الله عنهما على قول زيد رضي الله عنه بالقياس الصحيح . وحججنا في ذلك أن الأمر والنهي يتحقق من غير رسول الله عليه السلام كما يتحقق منه ؛ قال تعالى : «أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم» وعند الإطلاق لا يثبت إلا أدنى الكمال ؛ ألا ترى أن مطلق قول العالم أمرنا بكذا لا يحمل على أنه أمر الله أنزله في كتابه نصاً فكذلك لا يحمل على أنه أمر رسول الله عليه السلام نصاً لاحتمال أن يكون الأمر غيره ممن يجب متابعتهم . وكذلك السنة ، فقد قال عليه السلام : «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء من بعدي» وقال عليه السلام . «من سن سنة حسنة فله

أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة ، ومن سن سنة سيئة فمليه وزرها  
ووزر من عمل بها إلى يوم القيامة » وقد ظهر من عادة الصحابة التقيد عند إرادة  
سنة رسول الله عليه السلام بالإضافة إليه على ما قال عمر لُصبي بن معبد :  
هديت لسنة نبيك . وقال عقبة بن عامر رضى الله عنه : ثلاث ساعات نهانا رسول الله  
عليه السلام أن نصلى فيهن . وقال صفوان بن عسال رضى الله عنه : « أمرنا  
رسول الله عليه السلام إذا كنا سَفَرًا أن لا نزرع خفافا ثلاثة أيام  
ولياليها » الحديث . فهذا يتبين أنهم إذا أطلقوا هذا اللفظ فإنه لا يكون مرادهم  
الإضافة إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم نصا ، ومع الاحتمال لا يثبت  
التميين بغير دليل .

م بتوفيق الله تعالى وعونه الجزء الأول من أصول الإمام السرخسى  
وبليه الجزء الثانى ، وأوله : « فصل فى الخبر بلحقه التكذيب  
من جهة الراوى أو من جهة غيره »

## فهرس

### مضامين الجزء الأول من أصول السرخسى وأبوابه

صفحة	صفحة
٢٢	٣ ... مقدمة الكتاب لرئيس اللجنة
٢٦	٤ ... تحقيق اسم الكتاب ونسخه ...
٢٦	٤ ... ترجمة الإمام السرخسى ...
٢٦	٩ ... خطبة المصنف ...
٢٦	١٠ ... سبب تصنيف الكتاب وما صنف له
٢٦	١١ ... باب الأمر ...
٢٨	١١ ... تعريف الأمر ...
٣٠	الاختلاف في إطلاق الأمر على الفعل والحجج
٣٠	١١ ... في ذلك ...
٣١	استعمال الأمر في معان متعددة مجازا والفرق
٣١	١٣ ... بين الحقيقة والجاز في ذلك ...
٣١	فصل في بيان موجب الأمر الذى يذكر في
٣١	١٤ ... مقدمة هذا الفصل ...
٣١	١٤ ... صيغة الأمر تستعمل على سبعة أوجه
٣١	اختلاف العلماء فيما هو للإباحة أو الإرشاد
٣١	أو التنبه هل هو أمر حقيقة وحججه
٣١	١٤ ... في ذلك ...
٣١	١٥ ... الكلام في موجب الأمر
٣١	من أمر من تلزمه طاعته فامتنع كان ملما
٣١	١٦ ... معاتبا ...
٣١	١٧ ... وأما الذين قالوا موجبه الإباحة ...
٣١	والذين قالوا بالنذب ذهبوا إلى أن الأمر لطلب
٣١	المأمور به ...
٣١	ثم الأمر يطلب للمأمور بأكد الوجوه ...
٣١	ومن فروع هذا الفصل الأمر بعد الخطر ...
٣١	فصل في بيان مقتضى مطلق الأمر في حكم
٣١	التكرار ...
٣١	الأمر المطلق بالفرط أو اللبث بالوصف هل
٣١	يتكرر بشكر أو بالفرط والوصف ...
٢٢	الحجة في أن صيغة الأمر لا توجب التكرار
٢٦	فصل في بيان موجب الأمر في حكم الوقت ...
٢٦	الأمر نوعان مطلق عن الوقت ومفيد به ...
٢٦	مذهب السرخسى في أداء المأمور بالفور وحجته
٢٦	في ذلك وحجة للمصنف عليه ...
٢٦	بحث أداء الحج إذا وجب بالفور أو بالتأخير
٢٨	والاختلاف فيه مع حجج القولين ...
٣٠	فأما النوع الثانى وهو الوقت فهو على
٣٠	ثلاثة أقسام ...
٣٠	معنى ما نقل من محمد بن شجاع أن الصلاة تجب
٣١	بأول جزء من الوقت وجوبا موسعا ...
٣١	مذهب مشائخنا المراقبين أن الوجوب لا يثبت
٣١	في أول الوقت وإنما يتعلق بآخر الوقت
٣١	واختلافهم في صفة المؤدى في أول
٣١	الوقت مع حججهم ...
٣١	قول الإمام الشافعى لما تقرر الوجوب لزمه
٣١	الأداء على وجه لا يتغير بتغير حاله بعد
٣٢	ذلك بما روى وحجة مخالفه في ذلك ...
٣٢	النائم والنفس عليه في جميع الوقت بآبى حكم
٣٣	الوجوب في حقهما ...
٣٣	انتقال السببية من أول جزء إلى ما بعده إذا لم
٣٣	يؤد فيه الواجب وهكذا إلى أن يفوت
٣٣	الوقت ...
٣٣	الفرق بين أداء عصر اليوم إذا تغيرت الشمس
٣٤	وأداء عصر أمس ...
٣٤	إذا أسلم بعد ما حمرت الشمس ولم يصل ثم أداها
٣٤	في اليوم الثانى بعد ما حمرت فانه لا يجوز ...
٣٥	ومن حكم هذا الوقت أن التمين لا يثبت بقوله
٣٥	ومن حكمه أنه لا يمنع صحة أداء صلاة أخرى فيه



صفحة

مسافر اقتدى بمسافر ونام خلفه ثم استيقظ ونوى الإقامة أو سبقه الحدث فرجع إلى مصره وتوضأ وفرغ إمامه صلى أربعاً وإن كان بعد فراغه صلى ركعتين ولو كان مسبوفاً صلى أربعاً في الوجهين ... ٤٩  
أما القضاء فهو نوعان يمثل معقول ويمثل غير معقول ... ٤٩  
إن نقصان النوى يتمكن في الصلاة بترك الاعتدال في الأركان لا يضمن بغيره سوى الائتم لأنه ليس لذلك الوصف الخ ... ٥٠  
من له مائتا درهم جواد فأدى زكاتها خمسة زبوا لا يلزمه شيء آخر عندهما خلافاً لحمد ... ٥٠  
رعى الجمار يسقط بعض الوقت ... ٥٠  
فإن قيل جعلتم القدية مشروعة مكان الصلاة بالقياس على الصوم وهو غير معقول المعنى ... ٥٠  
الأضحية إذا فات وقتها ... ٥٠  
مسألة إذا أدرك الإمام في الركوع لا يكبر عند أبي يوسف ويكبر عندهما ... ٥٢  
مسألة ترك التامة في الأولين وسورة وأدائها في الآخرين وتفصيلها مع الدليل ... ٥٢  
هذه الأقسام أي أقسام الأداء والقضاء تتحقق في حقوق العباد أيضاً مع الأمثلة ... ٥٢  
لو اشترى عبداً ثم قال البائع له أعفني عبدي هذا وأشار إلى البيع فأعتقه المشتري وهو لا يلزم به فإنه يكون قابضاً وإن كان هو مفروراً ... ٥٣  
ومن الأداء التام تسليم المسلم فيه وبدل الصرف ... ٥٣  
أما الأداء القاصر مع مثاله ... ٥٣  
ومن الأداء القاصر إبقاء بدل الصرف أو رأس مال السلم إذا كان زبواً ... ٥٤  
ومن الأداء الذي هو بمنزلة القضاء حكماً ... ٥٥  
أما القضاء بمثل معقول فيبائه في ضمان ... ٥٥  
المنسوب والمتلفات ... ٥٥  
إن غصب زوجة إنسان أو ولده فإن الأداء مستحق عليه ولو مات في يده لم يضمن شيئاً ... ٥٦  
بحث ضمان المنافع وعدمه إذا أتلقت بالمدون ... ٥٦  
إذا قطع يد إنسان عمداً ثم قتله قبل البرء يتخير الولي ... ٥٧

صفحة

من دفع إلى خياط ثوباً ليخطه في ذلك اليوم فإنه لا يمتدز عليه خياطة ثوب آخر في ذلك اليوم ... ٣٥  
ومن حكمه أن لا يتأدى إلا بالنية ... ٣٦  
ومن حكمه اشتراط النية فيه ... ٣٦  
وأما القسم الثاني وهو ما يكون الوقت معياراً له ... ٣٦  
اختلاف الإمام وصاحبه هل للمسافر أن يصوم غير رمضان ... ٣٦  
فأما المريض إذا صام عن غير رمضان كان صومه عن رمضان بالاتفاق ... ٣٧  
قول الإمام زفر إن صوم رمضان لا يسع فيه غيره وإن نوى غيره يقع عنه ودلائله ... ٣٧  
والجواب عنها ... ٣٧  
قول الإمام الشافعي في تعيين نية الصوم أصلاً ووصفاً ودلائله والجواب عنها ... ٣٨  
وأما القسم الثالث وهو المشكل فوقت الحج ... ٤٢  
ثم يقترب على ما قلنا صحة الأداء ووجوب التحجيل ... ٤٢  
ومن حكمه لزومه الأداء بالتمكن منه مفوتاً بالوت بخلاف الصلاة ... ٤٣  
ومن حكمه أنه لا يتأدى الفرض بنية النفل وخلاف الإمام الشافعي في ذلك ودلائله ... ٤٣  
والاحتجاج عليه من المصنف ... ٤٣  
ومن حكمه أنه يتأدى بمطلق نية الحج ... ٤٤  
فصل في بيان حكم الواجب بالأمر ... ٤٤  
وهو نوعان أداء وقضاء ... ٤٤  
اختلف مشائخنا في سبب القضاء ... ٤٥  
من استأجر أحداً في وقت معلوم لعمل ففسي ذلك الوقت لا يلزمه تسليم النفس لإقامة العمل ... ٤٥  
أن قوماً لو فاتتهم صلاة من صلاة النهار فقصوها بالجماعة لم يجبر إمامهم بخلاف فائتة الليل فإنه يجبر بها ... وكذا صلاة السفر تقضى في الحضر ركعتين وصلاة الحضر تقضى في السفر أربعاً ... ٤٦  
من فاتته الجمعة لم يقضها بعد الوقت ... ٤٧  
الأداء الوقت وغير الوقت وهو ثلاثة أنواع ... ٤٨  
كامل وقاصر وأداء بشبه النساء ... ٤٨

صفحة

بحيث لا يتمكنون من أداء الفرض فيما يبق  
٦٧ من الوقت هل يلزمهم الأداء ...  
إذا حلك المال بعد وجوب الحج وصدة الفطر  
٦٨ لا يسقط عنه الواجب بذلك ...  
الزكاة تسقط بهلاك المال بعد التمسك من الأداء  
٦٨ بخلاف الاستهلاك ...  
يسقط العصر بهلاك الخارج قبل الأداء وكذلك  
٦٩ الحراج ...  
لا يسقط العصر بموت من عليه مع بقاء الحراج  
وكذلك الزكاة لا تسقط بالموت في  
٦٩ أحكام الآخرة ...  
لا تجب الزكاة في مال المديون بقدر ما عليه  
٧١ من الدين ...  
فصل في بيان موجب الأمر في حق الكفار ٧٣  
من أنكر شيئاً من الفرائع فقد أبطل قول  
٧٣ لا إله إلا الله ...  
ما قيل في تفسير قوله تعالى لم نك من المصلين ٧٤  
المرتد إذا أسلم لا يلزمه قضاء الصلوات التي  
٧٥ تركها في حال الردة عندنا ...  
إذا صلى ثم ارتد ثم أسلم والوقت باق يصلى  
٧٥ ثانياً عندنا ...  
البحث والإيرادات في أن الكفار هل هم  
مخاطبون بأداء العبادات في الدنيا أم  
٧٦ بالإيمان فقط ...  
باب النهي ...  
٧٨ موجب النهي شرعاً ومقتضاه ...  
٧٨ المنهى عنه في صفة القبح قسماً قبيح لعينه  
٨٠ وقبح لفه ...  
٨٠ بيان القسم الأول وحكمه . وبيان الثاني  
٨٠ ونظائره وحكمه ...  
٨١ أما النوع الثالث فيبانه الخ ...  
ما يكون من الأفعال التي يتحقق حساً من هذا  
٨١ النوع ملحق بالقسم الأول ...  
واختلفوا فيما يكون من هذا النوع من العقود  
والعبادات هل فيها تحرير المشروع أم  
٨٢ انتساخ النهي عنه ...

صفحة

فأما القضاء بمثل غير معقول ... ٥٧  
لو قتل من عليه القصاص إنسان آخر لا يضمن  
لمن له القصاص وكذلك قتل زوجة إنسان  
٥٨ لا يضمن للزوج شيئاً ...  
أمثلة لإتلاف المنافع التي لا يمثل لها صورة  
٥٨ ولا معنى ...  
شهود الطلاق قبل الدخول إذا رجعوا  
٥٩ يضمنون نصف الصداق ...  
ومن القضاء الذي هو في حكم الأداء ما إذا  
٥٩ تزوج امرأة على عبد بغير عينه ...  
فصل في بيان مقتضى الأمر في صفة الحسن  
للمأمور به ... ٦٠  
أنواع حسن الأمور به ... ٦٠  
مثال النوع الأول الإيمان بالله تعالى والصلاة ٦٠  
وما يشبه هذا النوع الزكاة والصوم والحج ٦١  
حكم النوع الأول ... ٦١  
بيان القسم الثاني ... ٦١  
بحث النية في الوضوء وعدمها ... ٦٢  
وبيان النوع الآخر وحكمه ... ٦٢  
عند إطلاق الأمر يثبت حسن الأمور به لعينه ٦٣  
اتفق الفقهاء على ثبوت صفة الجواز مطلقاً  
للمأمور به ... ٦٣  
إذا توشأ بماء نجس جازت صلاته ما لم يعلم ... ٦٣  
عند أبي بكر الرازي صفة الجواز بالأمر  
المطلق يقتناول المكروه أيضاً ... ٦٤  
ثم تكام مشائخنا فيما إذا انعدم صفة الوجوب  
للمأمور هل تبقى صفة الجواز أم لا ... ٦٤  
البحث في حديث من حلف على عین فرأى  
غيرها خيراً منها فليس كفر بعينه ثم ليات  
بالذي هو خير ... ٦٤  
الصحيح القيم إذا صلى الظهر في بيته يوم الجمعة ٦٥  
فصل في بيان صفة الحسن لما هو شرط أداء  
اللازم بالأمر ... ٦٥  
بحث القدرة لأداء الواجب بالأمر وأتواها  
إذا أسلم الكافر أو بلغ الصبي أو أفان  
المجنون أو طهرت الحائض في آخر الوقت ٦٥

صفحة	
١٠٢	وجوب الإيمان بإيجاب الله وسببه في الظاهر
١٠٢	الآيات الدالة على حدث العالم ...
١٠٢	إيمان الصبي المائل صحيح والدليل عليه ...
١٠٢	الصلاة واجبة بإيجاب الله وسببها الوقت ...
١٠٣	سبب وجوب الصوم شهود الشهر ...
١٠٥	سبب وجوب الحج البيت ...
١٠٦	سبب وجوب الطهارة الصلاة والحدث شرط
١٠٦	وجوب الأداء ...
١٠٦	سبب وجوب الزكاة المال بصفة أن يكون
١٠٦	أصابا ناميا ...
١٠٧	سبب وجوب صدقة الفطر على المسلم النفي
١٠٧	رأس يمونه ...
١٠٨	سبب العشر الأرض النامية باعتبار حقيقة
١٠٨	النماء وسبب الحراج الأرض النامية
١٠٨	باعتبار التمسك من طاب النماء بالزراعة
١٠٨	سبب وجوب الجزية الرأس باعتبار صفة
١٠٨	معلومة ..
١٠٩	علة وجوب الجزية ...
١٠٩	سبب وجوب العقوبات ما يضاف إليه ..
١٠٩	سبب وجوب الكفارات ...
١٠٩	سبب للمشروع من المعاملات تلقى البقاء
١٠٩	المقدور بتعاطيها ...
١١٠	فصل في بيان المشروعات من العبادات
١١٠	وأحكامها ...
١١٠	المشروعات أربعة أنواع - تعريف الفرض
١١٠	وحكمه وأمثله - تعريف الواجب وحكمه
١١٠	ونظائره ...
١١١	استغفاف أمر الشارع كفر ...
١١١	بحث خبر الواحد وظنيته وعدم الزيادة به
١١٢	على النفس ...
١١٢	حكاية ما جرى بين يوسف بن خالد السقي
١١٢	وبين أبي حنيفة في قوله إن الوتر
١١٢	واجب ...
١١٢	تعريف السنة وحكمها ونظائرها وأقسامها
١١٢	السنة إذا كانت من أعلام الدين كانت بمنزلة
١١٤	الواجب ...
(٢٥)	

صفحة	
٨٢	حجة الإمام الشافعي لانتساع النهي عنه بعد
٨٢	النهي ونظائره من الفروع وجوابه
٨٢	عما ورد على مذهبه ...
٨٢	حجتنا لأن النهي منه يبق مشروعا إذا كان
٨٥	القيح فيه لغير عينه ونظائر مذهبا من
٨٥	الأحكام والمسائل ...
٨٨	الصوم مشروع في كل يوم باعتبار أنه وقت
٨٨	اقتضاء الصهوة عادة ...
٨٩	الفرق بين البيع الفاسد والنسكاح الفاسد
٨٩	البيع بالميتة والدم ويبع جلد الميتة لا ينقذ
٩١	أصلا ...
٩٢	جاز بيع الثوب النجس ولا تجوز الصلاة فيه
٩٤	فصل في بيان حكم الأمر والنهي في إصدارهما
٩٤	أما بيان حكم الأمر في ضده وفيه ثلاثة
٩٤	أقوال مع بيان كل قول وحجته ورد
٩٤	ما لم يختر منها ...
٩٦	حكم النهي في ضده كالأمر ...
٩٨	أمثلة ضد ما نهى عنه ...
٩٨	من سجد في صلاته على مكان نجس ثم على
٩٨	مكان طاهر جازت صلاته عند أبي يوسف
٩٨	ولا تجوز عند أبي حنيفة ومحمد مع
٩٨	حججهم ...
٩٨	ومنها مسألة ترك القراءة في إحدى ركعتي
٩٨	النفل أو الصفح كله اختلفوا فيها بثلاثة
٩٨	أقوال مع حجة كل قول ...
١٠٠	فصل في بيان أسباب الصرائع ...
١٠٠	مسألة الصلاة إذا فاتت بالنوم أو الإغماء
١٠٠	أو الجنون وكذلك الصوم إذا أغشى
١٠٠	عليه فيه أوجن وكذلك الزكاة على
١٠٠	الصبي والجنون وكذلك العسر وصدقة
١٠٠	الفطر عليهما والاختلاف فيما وما يتوجه
١٠٠	عليهما من حقوق العباد كصداق الزوجة
١٠١	وعق القريب ...
١٠١	تكرر الوجوب بتكرر الأسباب دون
١٠١	الأمر ...

صفحة	صفحة
الإسقاط إذا لم يتضمن معنى التملك لا يرتد	قول الصحابي أمرنا بكذا لا يقتضى مطلقه
بالرد كالمفوع القصاص ، وكذلك إذا	أن يكون الأمر رسول الله صلى الله
لم يكن فيه معنى الماية لا يرتد بالرد	عليه وسلم ... .. ١١٥
ولا يتوقف بالقبول كالطلاق وإسقاط	تعريف النافلة والطلوع وحكما ١١٥ ... ..
الشفعة .. ... ١٢٢	لزوم النعل بالشروع فيه ... .. ١١٥
تخيير المالك بين الأنواع الثلاثة في الكفارة	فصل في بيان العزيمة والرخصة . ١١٦ ... ..
ليحصل للكفر الرقيق ... ١٢٣	تعريف العزيمة والرخصة ... .. ١١٧
من نذر صوم سنة إن فعل كذا ففعل وهو	الرخصة قسمان حقيقة وبجاز وكل منهما
معسر فإنه يتخير بين صوم ثلاثة أيام	نوعان ... .. ١١٧
وبين صوم سنة ... .. ١٢٤	النوع الأول ما استبيح مع قيام
معنى تخيير سيدنا موسى فيما التزمه من الصدق	السبب المحرم كإجراء كلمة الكفر على
بين الأقل والأكثر ... ١٢٤	اللسان بمنذر الإكراه وترك الأمر
باب أسماء صيغة الخطاب في تناوله المسميات	بالمعروف والنهي عن المنكر عند
وأحكامها ... .. ١٢٤	خوف القتل ... .. ١١٨
الأسماء أربعة: الحاس ، والعام ، والمشارك ،	إذا أراد المسلم أن يحمل على جماعة من
والأزول ... .. ١٢٤	الشركين وهو يعلم أنه لا ينسكأ فيهم
بحث الحاس من صفته حكمه وأنواعه ... ١٢٤	حتى يقتل لا يسه الإقدام ... .. ١١٨
بحث العام من صفته ... .. ١٢٥	من أمثلة الرخصة تناول مال الغير للمضطر
المشارك صفته وحكمه ونظائره ... ١٢٦	ولإباحة إلتلاف مال الغير وإباحة الإفطار
الفرق بين المشارك والمحمل ... ١٢٦	في رمضان للمسكره وإباحة الإقدام على
أما المؤول وهو خلاف المحمل وهو يحتاج	الجنابة على الصيد للمحرم ... .. ١١٨
إلى البيان وهو تفسيره ... .. ١٢٧	النوع الثاني ما استبيح مع قيام السبب المحرم
قول المعتزلة كل مجتهد مصيب لما هو الحق	موجبا لحكمه ... .. ١١٩
حقيقة خطأ ... .. ١٢٧	على المرء أن يتحرز عن قتل نفسه .. ١٢٠
الاجتهاد عبارة عن غالب الرأي ... ١٢٧	بيان النوع الثالث في الإصر والأغلال التي
فصل في بيان حكم الحاس ... .. ١٢٨	كانت على من قبلنا ... .. ١٢٠
البحث في قوله تعالى «والسارق والسارقة»	بيان النوع الرابع ما يسقبح تيسيراً
في خصوصية السرقة والزيادة عليها بخبر	الخروج السبب من أن يكون موجبا
الواحد ... .. ١٢٩	للحكم مع بقائه مشروعا في الجملة ... ١٢٠
نظائر الحاس من ( أن تبغوا بأموالكم )	بيان هذا النوع في فصول ... .. ١٢١
و ( قد علمنا ما فرضنا عليهم في أزواجهم )	من امتنع من تناول الحلال حتى يثلم نفسه
و ( فإن طلقها فلا تحمل له من بعد حتى	يكون آثما ... .. ١٢١
تنكح ) و ( فإن طلقها ) ... .. ١٢٩	لا يجوز للمسافر أن يصل الظهر أربعاً في
فصل في بيان حكم العام ... .. ١٣٢	سفره .. ... ١٢٢
حكم العام مع نظائره ... .. ١٣٢	

صفحة	صفحة
١٦٥ ... ..	ترجيح العام على الخاص في العمل به ... ١٢٣
١٦٧ ... ..	أكثر مشايختنا على أن تخصيص العام بخبر
١٦٨ ... ..	الواحد والقياس لا يجوز مع نظائر
١٦٩ ... ..	هذه القاعدة ... .. ١٢٣
رؤية الله تعالى بالأبصار في الآخرة حق	حجة الواقفين في العام ... .. ١٢٤
معلوم ثابت بالنسب متشابه فيما يرجع	حجة الذين قالوا بأخص خصوص العام ... ١٢٤
١٧٠ ... ..	الحجة لعامة الفقهاء ... .. ١٣٥
إلى كيفية الرؤية والجهة ... ..	إقامة السبب الظاهر مقام الحقيقة التي لا يتوصل
الامتزاة معطلة بانسكارهم صفات الله تعالى	إليها إلا يخرج وهذا أصل كبير في الفقه ... ١٤٠
١٧٠ ... ..	وصل في بيان حكم العام إذا خصص منه شيء ... ١٤٤
فصل في بيان الحقيقة والمجاز ... ..	في تخصيص العام لأهلها أقوال أربعة مع
١٧٠ ... ..	تفصيل كل قول ودليله ... .. ١٤٤
١٧٠ ... ..	بيان هذه الأصول من الفروع ... .. ١٤٩
١٧١ ... ..	فصل في بيان ألفاظ العموم ... .. ١٥١
حكم الحقيقة والمجاز وبيانها ... ..	أنواع ألفاظ العموم وتعيينها ... .. ١٥١
من أحكام الحقيقة والمجاز أنهم لا يجتمعان	بمحت دخول اللام على الجمع وبتلاني جميعته
١٧٣ ... ..	وصيرونه جفيا ... .. ١٥٢
في لفظ واحد في حالة واحدة ... ..	ألفاظ العموم ... .. ١٥٤
أوصى لمواليه وله موال وموال موال ... ١٧٣	بمحت النكرة ... .. ١٥٨
لو استأنى على بنه يدخل فيه بنوه وبنو بنه	النكر إذا أعيد منكرا ... .. ١٥٩
ولو استأنى على مواله وهو ممن	النكرة في موضع النفي نعم وفي موضع الإثبات
لاولاء عليه يدخل في الأمان مواله	نخص ... .. ١٦٠
وموالى مواله وسواهما من النظائر	من الدليل على التعميم في النكرة إلحاق
مما يعلم بظاهره الجمع بين الحقيقة والمجاز	وصف عام بها ... .. ١٦١
١٧٤ ... ..	من جنس النكرة كلمة أى ... .. ١٦١
والجواب عن الاشكال ... ..	الفرق بين قوله أى عبيدي ضربته وأى
الفرق في الحكم بين الفعل الممتد وغير الممتد	عبيدي ضربك ... .. ١٦١
١٧٥ ... ..	فصل وأما حكم المشترك ... .. ١٦٢
طريق معرفة الحقيقة والمجاز ... ..	وأما حكم المؤول ... .. ١٦٣
١٧٧ ... ..	باب أسماء صيغة الخطاب في استعمال الفقهاء
١٧٨ ... ..	وأحكامها ... .. ١٦٣
١٧٨ ... ..	هذه الأسماء أربعة: الظاهر والنسب والمفسر
من أحكام هذا الفصل ... ..	والحكم، وأضدادها الحق والشك
الأصل أن المجاز خالف عن الحقيقة في إيجاب	والجمل والمتشابه ... .. ١٦٣
الحكم عندنا وعند أبي حنيفة خلف	الظاهر — تعريفه وحكمه ونظائره ... ١٦٣
عن الحقيقة في التكلم به ويتفرع على هذا	النسب — تعريفه وحكمه ونظائره ... ١٦٤
١٨٤ ... ..	
الأصل مسائل ... ..	
١٨٧ ... ..	
حكم السكايه ... ..	
٢٨٨ ... ..	
أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لسودة	
اعتدى وقال لخصه اعتدى ثم راجعها	
١٨٩ ... ..	
الأصل في الكلام الصريح ... ..	
١٨٩ ... ..	
فصل في بيان جملة ما تترك به الحقيقة، وهي	
خسة أنواع: النوع الأول منها أن تترك	
الحقيقة بدلالة الاستعمال عرفا ... ١٩٠	

صفحة	صفحة
٢١١	بيان النوع الثاني وهو دلالة اللفظ .. ١٩١
٢١١	بيان النوع الثالث وهو سياق النظم .. ١٩٢
٢١١	بيان النوع الرابع ، وهو دلالة من وصف المتكلم ... ١٩٣
٢١٣	بيان النوع الخامس : ما ترك حقيقته في عمل الكلام ... ١٩٤
٢١٥	فيكون هذا بمنزلة المشترك الذي لا عموم له فلا يجوز الاحتجاج به في حكم الجواز والفساد إلا بدليل يقترب به فيصير كالقول حينئذ ... ١٩٤
٢١٦	المراقبون من مشايخنا يزعمون أنه لا عموم للنصوص الموجبة لتحريم الأعيان .. ١٩٥
٢١٨	فصل في إبانة طريق المراد بمطلق الكلام وذلك يكون بطريقتين : التأمل في عمل الكلام والتأمل في صيغة الكلام ... ١٩٦
٢٢٠	بيان التأمل في المحل ... ١٩٦
٢٢٠	المراد بالكلام تعريف ما وضع الاسم له ... ١٩٦
٢٢٠	وبيان الدلالة من صيغة الكلام ... ١٩٧
٢٢٠	تعريف اللفظ من الأعيان ... ١٩٧
٢٢٠	المراد من المقدر في قوله تعالى بما عقدتم الأيمان تفسير القروء في قوله تعالى «ثلاثة قروء» ... ١٩٨
٢٢٠	البحث في لفظ التكاح وتفسيره ... ١٩٩
٢٢٠	اللفظ إذا تعذر حمله على الحقيقة يحمل على المجاز مثال الحقيقة المهجورة عرفاً أو شرعاً ... ١٩٩
٢٢٠	باب بيان معاني الحروف المستعملة في الفقه ... ٢٠٠
٢٢٠	حروف المطفأ ، الواو : وهو للمطفأ ... ٢٠٠
٢٢٠	المتنصوص عليه في آية الوضوء الفصل والمسح من غير ترتيب ولا قرآن ... ٢٠١
٢٢٠	مذهب الفراء في الواو ... ٢٠٤
٢٢٠	فصل وأما الماء فهو للمطفأ وموجبه التعقيب بصفة الوصل ... ٢٠٧
٢٢٠	فصل وأما حرف ثم فهو للمطفأ على وجه التعقيب ، الاختلاف بين الإمام وصاحبيه في تفسير التراخي الذي وضع له ثم ... ٢٠٩
٢٢٠	قد يستعمل حرف ثم بمعنى الواو مجازاً ... ٢١٠
٢٢٠	فصل وأما حرف بل فهو لتدارك اللفظ ... ٢١٠
٢١١	فصل وأما لسكن فهو للاستدراك بعد النفي
٢١١	مسائل متعددة من الجامع تتفرع على لسكن
٢١٣	فصل وأما أو فهي كلمة تدخل بين اسمين أو فعلين وموجبها تناول أحد المذكورين
٢١٥	مذهب الإمام مالك في حد قطاع الطريق التخيير بين القتل والصلب والقطع والنفي ...
٢١٦	الجملة إذا قوبلت بالجملة ينقسم البعض على البعض ...
٢١٨	فصل وأما حتى فهي للغاية
٢٢٠	في الاستعارات لا يعتبر السماع وإنما يعتبر المعنى الصالح للاستعارة
٢٢٠	قول محمد حجة في اللغة
٢٢٠	فصل وأما إلى فهي لانتهاى الغاية
٢٢٠	بحث دخول الغايات وعدمها تحت المقياد وتفرع المسائل عليه ...
٢٢١	فصل أما على فهو للالزام ثم يستعمل للشرط الشرط يقابل المشروط جملة ولا يقابله أجزاء ...
٢٢٢	فصل وكلمة من للتبويض وقد تكون لا ابتداء الغاية وقد تكون للتمييز وقد تكون بمعنى الباء وقد تكون صلة
٢٢٢	فصل أما في فهي للظرف ثم الظرف أنواع ثلاثة : ظرف الزمان وظرف المكان وظرف الفعل
٢٢٣	أما ظرف الزمان فبيانه الخ
٢٢٤	أما ظرف المكان فبيانه في قوله الخ
٢٢٥	العلم يستعمل عادة بمعنى المعلوم يقال علم أبي حنيفة ويقول الرجل اللهم اغفر لنا علمك فينا
٢٢٥	ومن هذا الجنس أسماء الظروف وهي مع وقيل وبعد وعند
٢٢٥	فأما مع المقارنة حقيقة
٢٢٥	وأما قبل فهي للتقديم
٢٢٦	وأما بعد فهي للترتيب والتأخير
٢٢٦	وأما عند فهي للحضرة

صفحة	باب بيان الأحكام الثابتة بظواهر النص دون	صفحة	من هذا الجنس حروف الاستثناء والحقيقة
٢٣٦ ...	القياس والرأى ...	٢٢٦ ...	فيها إلا وغير ...
٢٣٦ ...	هذه الأقسام تنقسم أربعة أقسام : الثابت	٢٢٧ ...	سوى تستعمل للاستثناء ...
٢٣٦ ...	بعبارة النص وإشارته ودلالته ومقتضاه	٢٢٧ ...	فصل وأما الباء فهي للاتصاف ...
٢٣٦ ...	الثابت بعبارة النص وإشارته وبيان	٢٢٨ ...	بحث مسح الرأس في الوضوء واختلاف
٢٣٦ ...	هذين النوعين ...	٢٢٨ ...	الأئمة في تحديده مع دلائلهم
٢٣٧ ...	منه ما يوجب علما ومنه ما لا يكون موجبا	٢٢٩ ...	من هذا الفصل حروف القسم والأصل
٢٣٧ ...	للعلم ...	٢٢٩ ...	فيها الباء ...
٢٣٧ ...	من ذلك قوله تعالى وحله وفصله ثلاثون شهرا	٢٢٩ ...	قد تستعار الواو مكان الباء والفرق بين
٢٣٧ ...	ومن ذلك قوله تعالى « وعلى المولود له	٢٢٩ ...	استعمالهما ...
٢٣٧ ...	رزقهن وكسوتهن بالمرء »	٢٢٩ ...	التاء تستعمل أيضا في صلة القسم والفرق
٢٣٧ ...	ومن ذلك قوله تعالى « وكلوا واشربوا حتى	٢٣٠ ...	بين التاء والواو ...
٢٣٧ ...	يتبين لكم الحيط الأبيض من الحيط	٢٣٠ ...	مع حذف حروف القسم يستقيم القسم أيضا
٢٣٨ ...	الأسود » الآية ...	٢٣٠ ...	لاعتبار معنى التخفيف والتوسعة
٢٣٨ ...	ومن ذلك قوله تعالى « فكفارتهم إطعام	٢٣٠ ...	مما هو بمعنى القسم أيم الله ...
٢٣٨ ...	عشرة مساكين من أوسط ما طعمون	٢٣٠ ...	مما يؤدي إلى معنى القسم قوله لعمر الله —
٢٣٨ ...	أهلبيكم أو كسوتهم »	٢٣١ ...	اشتقاقه وتوضيحه
٢٣٨ ...	قوله صلى الله عليه وسلم « أغنواكم عن	٢٣١ ...	من ذلك حروف الشرط وهي إن إذا
٢٣٨ ...	المسألة في مثل هذا اليوم » بحث شاف	٢٣١ ...	وإذا ما متى متى وما وكلما ومن وما
٢٣٨ ...	على أحكام الفطرة ...	٢٣١ ...	باعتبار أصل الوضع حرف الشرط على
٢٣٨ ...	الثابت بدلالة النص ومثال ما قلنا في قوله	٢٣١ ...	الخلوص إن ...
٢٣٨ ...	تعالى « فلا تقل لها أف ولا تنهرها »	٢٣١ ...	حكم الشرط امتناع ثبوت الحكم بالعلمة
٢٣٨ ...	ومن ذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم لما	٢٣١ ...	أصلا ما يبطل التعليق بوجود الشرط
٢٣٨ ...	أوجب الكفارة على الأعرابي	٢٣١ ...	إذا تستعمل للوقت تارة وللشرط
٢٣٨ ...	بجنايته المملوءة أوجبا على المرأة أيضا	٢٣١ ...	تارة ..
٢٣٨ ...	وأوجبا في الإفطار بالأكل والشرب	٢٣٣ ...	منى للوقت ...
٢٣٨ ...	الكفارة أيضا بدلالة النص لا بالقياس	٢٣٣ ...	مما هو في معنى الشرط لو
٢٣٨ ...	ومن ذلك قوله عليه الصلاة والسلام الذي	٢٣٣ ...	لولا بمعنى الاستثناء ...
٢٣٨ ...	أكل ناسيا : « إن الله أطعمكم وسفأك	٢٣٣ ...	كيف للسؤال عن الحال
٢٣٨ ...	فتم على صومك »	٢٣٤ ...	كم اسم لعدد الواقع
٢٣٨ ...	ومن ذلك أن الله تعالى لما أوجب القضاء	٢٣٤ ...	أين وحيث عبارة عن المسكان ...
٢٣٨ ...	على المفطر في رمضان بمنزلة أوجبا	٢٣٤ ...	فصل أن اللفظ بعلامة الذكور ما حكمه
٢٣٨ ...	على المفطر بمنزلة عذر ...	٢٣٤ ...	فالذهب عندنا أنه يتناول الذكور والإناث
٢٣٨ ...	النوع الرابع هو المختص	٢٣٤ ...	ولا يتناول الإناث المفردات وإن ذكر
٢٣٨ ...	عند المعارضة الثابت بدلالة النص أقوى من	٢٣٤ ...	بعلامة التأنيث يتناول الإناث خاصة ...
٢٣٨ ...	الثابت بالمقتضى ...		

صفحة	صفحة
اختلاف الإمام وصاحبيه في تجويز الصلاة	لا عموم للمقتضى ... .. ٢٤٨
٢٨٠ ... .. بآية أو ثلاث آيات	من الحق المحذوف بالمقتضى فليس بمصيب ٢٥١
البحث في كتابة التسمية في مبدأ الفاتحة	الثابت بمقتضى النص لا يحتمل التخصيص
٢٨٠ ... .. ومبدأ كل سورة هل هي آية أم لا	٢٥٤ بخلاف إشارة النص فإنه يحتمل التخصيص
٢٨١ بحث جواز الصلاة وعدمها بغير اظم القرآن	فصل في الوجوه الفاسدة منها أن التخصيص
فصل في بيان حد المتواتر من الأخبار	على الشيء يوجب التخصيص ... ٢٥٥
٢٨٢ ... .. وموجبها	ومنها أن التخصيص على وصف في المسمى
ومن الناس من يقول الخبر لا يكون حجة	لإيجاب الحكم يوجب نفي ذلك الحكم
أصلاً ولا يقع العلم به وهذا قول فريق	عند عدم ذلك الوصف ٢٥٦ ..
٢٨٣ ... .. بمن ينكر رسالة المرسلين	ومنها أن الحكم متى تعلق بشرط بالنص
ومن الناس من يقول إن ما يثبت بالتواتر	فمعد الشافعي رحمه الله ذلك النص يوجب
علم طمأنينة القلب لا علم اليقين ... ٢٨٤	انعدام الحكم عند انعدام الشرط الخ ٢٦٠
بحث تواتر النصارى واليهود على قتل سيدنا	المفارقة بين الشرط والعلة ... ٢٦١
عيسى عليه السلام وصلبه ... ٢٨٤	الواجبات تضاف إلى أسبابها ... ٢٦١
٢٨٤ بحث نقل الجوس معجزات زرادشت ..	بحث الحكم المطلق بالشرط ... ٢٦٥
المذهب عند علمائنا أن الثابت بالتواتر من	قول الإمام الشافعي إن المطلق محمول على
الأخبار علم ضرورى كالثابت بالمعينة	القبول والجواب عنه ... ٢٦٧
ثم اختلف مشايخنا فيها هو متواتر الفرع آحاد	ومن هذا الجنس ما قاله الشافعي رحمه الله إن
الأصل من الأخبار وهو المفسور من	الأمر بالشيء يقتضى النهى عن ضده
٢٩١ الأخبار ... ..	والنهي عن الشيء يكون أمراً بضده ٢٧١
قسم عيسى بن أبان المفسور إلى ثلاثة أقسام	ومن هذه الجملة قول بعض العلماء إن العام
وأما القريب المسنكر فإنه ينحصر المأمم على	يختص بسببه وعندنا يكون هذا على
٢٩٤ العامل به ... ..	أربعة أوجه ... ٢٧١
ليس لما ينعقد به التواتر حد معلوم من	ومن هذه الجملة تخصيص العام بفرض التكلم
٢٩٤ حيث العدد ... ..	بمن ذلك ما قاله بعض الأحداث من الفقهاء
فصل في بيان أن إجماع هذه الأمة موجب للعلم	لأن القرآن في النظم يوجب المساواة في الحكم
٢٩٥ دلائل حجية إجماع هذه الأمة من الكتاب	من هذه الجملة حكم الجمع المضاف إلى جماعة
٢٩٦ ... .. والسنة ... ..	بالحجة الشرعية وأحكامها ... ٢٧٧
خبر الواحد حجة باعتبار أنه كلام رسول الله	تبقى الحجة والبيئة والبرهان والآية والدليل
صلى الله عليه وسلم ولكن امتنع ثبوت	والشاهد لفظاً وعرفاً ... ٢٧٧
العلم به لشبهة في النقل ... ٣٩٨	أصول في المجمع الشرعية ثلاثة الكتاب
ثم الكلام بعد هذا في سبب الإجماع وركنه	والسنة والإجماع والرابع القياس ، وهي
٣٠٠ وأهلية من ينقد به الإجماع ... ..	ثلاث قسمين موجب للعلم قطعا ، ويجوز
٣٠١ فصل السبب ... ..	غير موجب للعلم ... ٢٧٩
فصل الركن — ركن الإجماع نوحان الزينة	٢٧٩ في بيان الكتاب وكونه حجة ... ٢٧٩
٣٠٣ والرخصة ... ..	



صفحة	صفحة
بحث جواز صدور الحظاً من رسول الله	بحث في الإجماع السكوتي والاختلاف فيه
صلى الله عليه وسلم وعدم تقريره عليه	بين الأئمة مع حججهم ... ٣٠٣
٣١٨ ... في باب الدين ...	من هذا المجلس ما إذا اختلفوا في حادثة على
٣٢١ ... باب الكلام في قبول أخبار الأحاد والعمل بها	أقوايل محصورة يكون دليلاً على أنه لا قول
في خبر الواحد ثلاث فرق : فريق يقول	في هذه الحادثة سوى هذه الأقوايل حتى
هو حجة للعمل به ولا يثبت به علم اليقين	ليس لأحد أن يحدث فيه قولاً آخر برأيه ٣١٠
وهو قول فنهاء الأمصار ، وفريق يقول	قال من لا يثبت بقوله الإجماع الموجب للعلم قطعا
خبر الواحد لا يكون حجة في الدين	لا يكون إلا في مثل ما اتفق عليه الناس
أصلاً ، وقال بعض أهل الحديث يثبت به	من موضع الكعبة والصفاء والمروة
علم اليقين ... ٣٢١	وما أشبه ذلك ... ٣١٠
٣٢١ ... استدلال الفريق الثاني ...	فصل الأهلية ... ٣١٠
حجتنا على هذا الفريق — بتحقيق لفظ	قال بعض العلماء ما لم يلغوا حدا لا يتوهم عليهم
الفرقة والطائفة ... ٣٢٢	اتواطؤ على الباطل لا يثبت الإجماع
العامي إذا سأل الملقى حادثة فأثنى بشيء	الموجب للعلم بانفائهم ... ٣١٢
يلزمه العمل به ... ٣٢٨	وقال بعض العلماء الإجماع الموجب للعلم لا يكون
إن العمل بخبر المخبر في المعاملات جائز عدلاً	إلا بإجماع الصحابة الخ ... ٣١٣
كان أو فاسقاً إذا وقع في قلبه أنه صادق	قول أبي حنيفة ما جاءنا عن الصحابة اتبعناهم
٣٢٨ وأما من قال بأن خبر الواحد يوجب العلم	وما جاءنا عن التابعين زاحمتهم ؛ لأنه
ما حكى عن النظام في خبر الواحد ورده ٣٣٠	كان من التابعين رأى أربعة من الصحابة ١١٣
أما من شرط عدد الشهادة استدلل فيه	من الناس من يقول الإجماع الذي هو حجة
٣٣١ بالنصوص الواردة في باب المقامات الخ	إجماع أهل المدينة خاصة ... ٣١٤
في الشهادة كل امرأتين تقومان مقام رجل	ومن الناس من يقول لا إجماع إلا لمرتة
واحد وفي الأخبار الرجال والنساء سواء ٣٣٢	الرسول صلى الله عليه وسلم ... ٣١٤
إن سيدنا علياً كان لا يقبل رواية الأعراب	أنواع الكرامة لأهل البيت متفق عليه ٣١٥
وكان يحلف الراوي إذا روى له حديثاً	فصل الشرط ... ٣١٥
إلا أبا بكر الصديق ... ٣٣٢	هندنا انقراض العصر ليس بشرط ... ٣١٥
لا اختصاص في باب الأخبار بلفظ الشهادة	كان السكرخي يقول شرط الإجماع أن يجتمع
ولا بمجلس القضاء وأن الشهادات	علماء العصر كلهم على حكم واحد ... ٣١٦
تختص بذلك ... ٣٣٣	حكى عن أبي حازم أن الخلفاء الراشدين
فصل في بيان أقسام ما يكون خبر الواحد	إذا اتفقوا على شيء فذلك إجماع موجب
فيه حجة ... ٣٣٣	للعلم ولا يمتد بخلاف من خالفهم ... ٣١٧
هذه أربعة أقسام أحدها أحكام الفرع التي	فصل الحكم — ذكر هشام عن محمد: الفقه
في فروع الدين فيما يحتمل التسخ والتبديل ٣٣٣	أربعة الخ مع تفسير قوله ... ٣١٨
وهي نوعان ما لا يندريه بالشهاد كالعبادات	ما أجمع عليه الصحابة فهو بمنزلة الكتاب
وغيرها ، وما يندريه بالشهاد ... ٣٣٣	والسنة في كونه مقطوعاً حتى يكفر بأحده ٣١٨

صفحة

حديث المصراة والكلام عليه بسبب خلافه  
 القياس الصحيح ... .. ٣٤١  
 حديث من وطئ جارية امرأته والكلام عليه  
 بمعارضة القياس الصحيح ... .. ٣٤٢  
 قصة تحديد ابن مسعود وأخذه البهر والفرق  
 وارتعاد فرائضه ... .. ٣٤٢  
 روى محمد عن أبي حنيفة أنه أخذ يقول  
 أنس بن مالك في مقدار الخيض ... ٣٤٢  
 أصحابنا ما تركوا العمل برواية غير المروفيين  
 بالعه من الصحابة إلا عند الضرورة ٣٤٢  
 سبب قلة رواية الفقهاء من الصحابة ... ٣٤٢  
 فأما المجهول ونحوه من يشهر بطول  
 الصحبة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم  
 فروايته على خمسة أوجه ... .. ٣٤٢  
 وجه قبول ابن مسعود رواية معقل بن سنان  
 وعدم قبوله على روايته ... .. ٣٤٣  
 معنى قول عمر لا ندع كتاب ربنا ولا سنة  
 نبينا على ما فسر عيسى بن أبان ... ٣٤٤  
 فصل في بيان شرائط الراوي حدا  
 وتفسيرا وحكما ... .. ٣٤٥  
 هذه الشرائط أربعة العقل والضبط والعدالة  
 والإسلام ... .. ٣٤٥  
 أما اشتراط العقل فلأن الخبر الذي يرويه  
 كلام منظوم الخ ... .. ٣٤٥  
 وأما الضبط فلأن قبول الخبر الخ ... ٣٤٥  
 وأما العدالة فلأن الكلام في خبر من هو  
 غير معصوم عن الكذب الخ ... ٣٤٥  
 فأما اشتراط الإسلام لانتفاء تهمة الكذب الخ ٣٤٦  
 وأما بيان حد هذه الشروط وتفسيرها ٣٤٦  
 العقل لا يكون موجودا في الأدنى باعتبار  
 أصله واسكنه خلق من خلق الله تعالى  
 يحدث شيئا فشيئا ... .. ٣٤٧  
 جعل الشرع الحد لمعرفة كمال العقل هو  
 البلوغ تسييراً الأمر علينا ... ٣٤٧

صفحة

وأما ما يندرى بالشبهات فقد روى عن  
 أبي يوسف أن خبر الواحد فيه حجة  
 وهو اختيار الجصاص ... .. ٣٣٣  
 والقسم الثاني حقوق العباد ... .. ٣٣٤  
 ومن القسم الأول الشهادة على رؤية هلال  
 رمضان إذا كان بالسماء علة ... ٣٣٥  
 ومن القسم الثاني الشهادة على هلال الفطر  
 ومن ذلك أيضا الإخبار بالحرمية بسبب  
 الرضاع في ملك النكاح أو ملك الميمن ٣٣٥  
 والقسم الثالث المعاملات التي تجري بين العباد  
 مما لا يتعلق بها لزوم أصلا ... ٣٣٥  
 والقسم الرابع ما يتعلق به اللزوم من وجه  
 دون وجه من المعاملات ... ٣٣٧  
 عبارة الرسول كعبارة المرسلة ... ٣٣٧  
 فصل في أقسام الرواة الذين يكون خبرهم حجة ٣٣٨  
 الرواة قسمان : معروف ومجهول ، والمعروف  
 نوعان : من كان معروفا بالعه ، ومن  
 كان معروفا بالعدالة وحسن الضبط  
 والحفظ ولكنه قليل الفقه ... ٣٣٨  
 فأما المعروف بالعدالة والضبط والحفظ  
 كآبي هريرة وأنس وغيرهما ... ٣٣٩  
 محدث أبي هريرة ومعارضة ابن عباس له  
 وقول أبي هريرة له يا ابن أخي إذا أتاك  
 الحديث فلا تضرب له الأمثال ... ٣٤٠  
 لما حدث أبو هريرة : ولد الزنا شر الثلاثة  
 عارضته أم المؤمنين سيدتنا عائشة بقوله  
 تعال ولا تزر وازرة وزر أخرى ، ٣٤٠  
 قال إبراهيم النخعي كانوا يأخذون من حديث  
 أبي هريرة ويدعون وقال لو كان ولد  
 الزنا شر الثلاثة لما انتظر بأمه أن تضع  
 ولعل ظانا ظن أن في مقالتنا ازدراء بأبي هريرة  
 ومعاذ الله من ذلك الخ ... ٣٤١  
 لما بلغ عمر رضي الله عنه أن أبا هريرة  
 يروي بعض ما لا يعرف قال لتكفن  
 عن هذا أول الحفنةك بمجال دوس ... ٣٤١

صفحة	صفحة
فأما المشكل والمشتك فلا يجوز فيها النقل	صح سماعه وتحمله للحهادة قبل البلوغ إذا
بالمعنى أصلاً ... ٣٥٧	كان مميزاً ... ٣٤٧
فأما المجلد والمثابة فلا يتصور نقلهما بالمعنى	والمطلق من كل شيء يتناول الكامل منه ٣٤٨ - ٣٥١
وأما ما يكون من جوامع الكلم لجوز نقله	فأما الضبط فهو عبارة عن الأخذ بالجزء ٣٤٨
بالمعنى عند بعض مشايخنا والأصح عند	ثم الضبط نوعان ظاهر وباطن ... ٣٤٨
المصنف أنه لا يجوز ... ٣٥٧	رواية غير الفقيه لا تكون معارضة لرواية
فصل في بيان الضبط بالكتابة والمخط ... ٣٥٧	الفقيه ... ٣٤٩
الكتابة نوعان تذكرة وإمام ... ٣٥٧	سبب نقله رواية الصدوق رضي الله عنه ٣٥٠
قال إبراهيم كانوا يأخذون العلم حفظاً ثم	سبب نقله رواية الإمام أبي حنيفة مع أنه كان
أبيع لهم الكتابة ... ٣٥٧	أعلم أهل عصره بالحديث ... ٣٥٠
وأما النوع الثاني فهو أن لا يتذكر عند	ذم السلف الصالح كثرة الرواية ... ٣٥٠
النظر ولكنه يعتمد المخط وذلك يكون	قال زيد بن أرقم قد كبرنا ونسبنا والرواية
في الحديث أو خط القاضي أو الشاهد	من رسول الله شديد ... ٣٥٠
لا يجوز عند الإمام الاعتماد عليه في	وأما العدالة فهي الاستقامة ، والعدالة نوعان
الرجوع كلها ، وروى عن أبي يوسف	ظاهرة وباطنة ... ٣٥٠
ومحمد خلاف ذلك ... ٣٥٨	الرق والأنوثة والعسى لا تقدر في العدالة
فصل في بيان وجوه الانقطاع ، الانقطاع	أصلاً وإن كانت تمنع من قبول الشهادة ٣٥٢
نوعان صورة أو معنى ... ٣٥٩	المجهول من القرون الثلاثة عدل بتعديل
بمبحث المرسى ... ٣٥٩	صاحب المصنف إياه ما لم يقبل منه
اختلف أهل الحديث في منقطع من وجه	ما يزيل عدالته ... ٣٥٢
متصل من وجه آخر ... ٣٦٤	أما الإسلام فهو عبارة عن شريعتنا وهو
إذا استوى الموجب للعدالة والموجب للجرح	نوعان أيضاً ظاهر وباطن ... ٣٥٢
يفلج الجرح ... ٣٦٤	من استوصف الإسلام فوصفه على الإجمال
لا معارضة بين الساكت والناطق ... ٣٦٤	هل يكتفى به ويقبل منه ... ٣٥٢
وأما النوع الثاني وهو الانقطاع معني ينقسم	إلى الصحابة كانوا يرجعون إلى أزواج رسول
قديمين إما أن يكون بديل معارض	الله صلى الله عليه وسلم فيما يشكك عليهم
أو نقصان في حال الراوى ... ٣٦٤	من أمر الدين فيعتمدون خبرهم ... ٣٥٤
القسم الأول على أربعة أوجه ، إما أن يكون	يقبل خبر الأعمى والمحدود في القذف دون
مخالفاً لكتاب الله أو لسنة معصومة ،	شهادتهما ، والفرق بينهما ٣٥٤
أو يكون شاذاً لم يشتهر فيما تعم به	فصل في بيان ضبط المتن والنقل بالمعنى ... ٣٥٥
البلوى أو أهرض عنه الأئمة في الصدر	الاختلاف بين العلماء في نقله بالمعنى ... ٣٥٥
الأول ... ٣٦٤	تقسيم الحديث وجواز رواية المحكم منه بالمعنى
أما إذا كان مخالفاً لكتاب الله جل شأنه ١٤	لكل من كان عالماً بوجوه القصة ... ٣٥٦
حديث الوضع من مس الذكر مخالف للكتاب	والظاهر يجوز نقله بالمعنى لمن كان عالماً بالقصة
لم يقبل حديث خاطئة بنت قيس في أن لا نفقة	وبقعه الشريعة ... ٣٥٦
المبتوتة لأنه مخالف للكتاب ... ٣٦٥	

صفحة

٣٧٠ ... .. أما المستور ، وأما الفاسق ...  
 ٣٧١ ... .. وجه اعتبار خبر الفاسق في المعاملات ...  
 فأما الكافر فإنه لا يعتمد روايته في باب  
 ٣٧١ ... .. الأخبار أصلاً ...  
 ٣٧٢ ... .. وأما خبر العبي والمعتوه إذا عقلا ما يقولان ...  
 ٣٧٣ ... .. فأما المغفل والمساهل وصاحب الهوى ...  
 من يعتمد أن الإلهام حجة موجبة للعلم لا تقبل  
 ٣٧٣ ... .. شهادته ...  
 فصل في بيان أقسام الأخبار ، هذه الأقسام  
 أربعة : خبر يحيط العلم بصدقه وخبر يحيط  
 العلم بكذبه ، وخبر يحتملها على السواء  
 ٣٧٤ ... .. وخبر يرجح فيه أحد الجانبين ...  
 ٣٧٤ ... .. فالأول أخبار الرسل ...  
 والنوع الثاني نحو دعوى فرعون الربوبية  
 والنوع الثالث نحو خبر الفاسق في أمر  
 ٣٧٤ ... .. الدين ...  
 والنوع الرابع نحو شهادة الفاسق ، ومن  
 هذا النوع خبر العدل المستجمع لشرائط  
 ٣٧٥ ... .. الرواية ...  
 ولهذا النوع أطراف ثلاثة : طرف السماع ،  
 ٣٧٥ ... .. وطرف الحفظ ، وطرف الأداء ...  
 ٣٧٥ ... .. فطرف السماع نوعان عزيمية ورخصة ...  
 ٣٧٦ ... .. باب الشهادة أضيق من باب الرواية ...  
 الوجهان الآخران الكتابة والرسالة ...  
 ٣٧٦ ... .. الكتاب ممن بعد كالخطاب ممن حضر ...  
 ٣٧٧ ... .. الفرق بين حديثي وأخبرني ...  
 الإجازة والمناولة وشرط الصحة في ذلك أن  
 يكون ما في الكتاب معلوماً للمجاز  
 ٣٧٧ ... .. له الخ ...  
 لسماع الصبيان الذين لا يميزون ولا يفهمون  
 ٣٧٨ ... .. نوع تبرك استحسنه الناس ...  
 من حضر مجلس السماع واشتغل بالكتابة أولئ  
 أو لهو أو غفلة أو نوم فسماعه لا يصح  
 ١٧٨ ... .. فأما إذا قال المحدث أجزت لك أن تروى  
 عن مسموعاتي فإن ذلك غير صحيح  
 ٣٧٨ ... .. بالاتفاق ...

صفحة

وكذلك لم يقبل خبر القضاء بالشاهد واليمين  
 ٣٦٥ ... .. لأنه مخالف للكتاب من أوجه ...  
 حضور النساء مجالس القضاء لأداء الشهادة  
 خلاف المادة وقد أمرن بالقرار في  
 البيوت شرعاً ... ..  
 ٣٦٦ ... .. حضور أهل الذمة مجالس القضاء لأداء  
 الشهادة خلاف المعتاد ... ..  
 ٣٦٦ ... .. القريب من الأخبار إذا خالف السنة المشهورة  
 فهو منقطع في حق العمل به ... ..  
 ٣٦٦ ... .. نظائر الأخبار التي وردت خلاف السنة  
 المشهورة ... ..  
 ٣٦٧ ... .. دليل أبي يوسف وعمد فيها خالفها فيه الإمام  
 من عدم جواز بيع التمر بالرطب وجوابهما  
 ٣٦٧ ... .. من جانب الإمام ...  
 أصل البدع والأهواء إنما ظهر من قبل ترك  
 عرض أخبار الأحاد على الكتاب والسنة  
 ٣٦٧ ... .. المشهورة ...  
 القسم الثلثات وهو الغريب فيما يهم به  
 البلوى ويحتاج الحاس والمأم إلى معرفته  
 ٣٦٨ ... .. لعمل به ...  
 حلة عدم العمل بخبر الموضوع من مس الذكر  
 وخبر الموضوع مما مسته النار ، وخبر  
 الموضوع من حل الجنائز ، وخبر الجهر  
 بالقصية ، وخبر رفع اليدين عند الركوع  
 والرفع منه ... ..  
 ٣٦٨ ... .. فإن قيل : فقد قبلتم الخبر الدال على وجوب  
 الترتي على وجوب المضمضة والاستنشاق  
 في الجنابة ... ..  
 ٣٦٩ ... .. القسم الرابع وهو ما لم تجز الحاجة به  
 بين الصحابة مع ظهور الاختلاف بينهم  
 في الحكم ... ..  
 ٣٦٩ ... .. لا يترك الاحتجاج بما هو الحجة والاشتغال  
 بما ليس بحجة ... ..  
 ٣٦٩ ... .. وأما النوع الثاني وهو ما يبتنى على نقصان  
 حال الراوى فيبيان ذلك في فصول ... ..

صفحة	صفحة
٣٧٩ ... وجه قلة رواية أبي حنيفة للآثار	فأما الكتب المصنفة التي هي معصورة في
٣٧٩ ... والأداء أيضاً نوحان عزيمة ورخصة	أيدي الناس فلا بأس لمن نظر فيها وفهم
٣٧٩ ... ومن نوع الرخصة التدليس ...	وكان متقناً في ذلك أن يقول قال فلان
اختلاف العلماء فيها إذا قالت الصحابة أمرنا	كذا أو مذهب فلان كذا ... ٣٧٨ ...
بكذا ونهينا عن كذا ، أو السنة كذا	حكى أن بعضهم قال لمحمد بن الحسن أسمعت
هل المراد من الأمر والنهي رسول الله	هذا كله من أبي حنيفة فقال لا ... ٣٧٨ ...
صلى الله عليه وسلم أو غيره ، وكذا	فأما بيان طرق الحفظ فهو نوحان عزيمة
المراد من السنة سنته أو سنة غيره ... ٣٨٠	ورخصة ... ٣٧٩ ...

## ما احتج به المصنف أو استشهد به في هذا الكتاب

من الآيات مفسرة باللغة أو بالآثار

صفحة	صفحة
١٤ ... .. فأتوا بسورة من مثله ( البقرة )	قوله تعالى : ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً
١٤ ... .. واستفز من استطعت منهم بصوتك	كثيراً ( البقرة ) ... .. ٩
١٤ ... .. ( بنى إسرائيل )	ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة
١٤ ... .. ربنا قبل منا ( البقرة )	( النحل ) ... .. ٩
وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى	فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا
( النازعات ) ... .. ١٥	في الدين . ( برائة ) ... .. ١٠
أفصيت أمري ( طه ) ... .. ١٥	فليحذر الذين يخالفون عن أمره (النور) ١١ - ١٨
فانكحوا ما طاب لكم من النساء ( النساء )	وما أمر فرعون برشيد ( هود ) ... .. ١١
استجيبوا لله وللرسول ( الأنفال ) ... .. ١٦	وتنازعتم في الأمر ( آل عمران ) ... .. ١١
فن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر	قل إن الأمر كله لله ( آل عمران ) ... .. ١١
( الكهف ) ... .. ١٦	يدبر الأمر من السماء إلى الأرض ( الم السجدة )
وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله	ألا له الخلق والأمر ( الأعراف ) ... .. ١٣
أمرأ ( الأحزاب ) ... .. ١٨	حق جاء الحق وظهر أمر الله ( التوبة ) ... .. ١٢
ومن يعص الله ورسوله ( الأحزاب ) ... .. ١٨	يتنازعون بينهم أشرم ( الكهف ) ... .. ١٣
ما منك ألا تسجد إذ أمرتك ( الأعراف ) ... .. ١٨	يتنزل الأمر بينهم ( الطلاق ) ... .. ١٣
ومن آياته أن تقوم السماء والأرض بأمره	أتى أمر الله ( النحل ) ... .. ١٣
( الروم ) ... .. ١٨	فاغنت عنهم آلهتهم التي يدعون من دون
إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن	الله من شيء ( هود ) ... .. ١٣
فيكون ( يس ) ... .. ١٨	فذاقت وبال أمرها ( الطلاق ) ... .. ١٣
فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض	قل إن الأمر كله لله ( آل عمران ) ... .. ١٣
( الجمعة ) ... .. ١٩ - ٤٥	إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن
وإذا حللتم فاصطادوا ( المائدة ) ... .. ١٩	فيكون ( يس ) ... .. ١٣
أحل لكم الطيبات ( المائدة ) ... .. ١٩	إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن
وأحل الله البيع ( البقرة ) ... .. ١٩	فيكون ( النحل ) ... .. ١٣
فتحرير رقبة ( المجادلة ) ... .. ٢١ - ١٥٩	آمنوا بالله ورسوله ( الحديد ) ... .. ١٤ - ٦٠
ولا تطعهم أعماً أو كفوراً ( الدهر ) ... .. ٢١ - ٧٠	وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة ( البقرة )
إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم إلى	والنور ( ... .. ١٤ - ١٠٠ )
قوت فقيموا ( المائدة ) ... .. ٢٢	واضلوا الخير ( الحج ) ... .. ١٤
أقم الصلاة لعلك الشمس ( بنى إسرائيل )	وأحسنوا ( البقرة ) ... .. ١٤
... .. ٢٢ - ١٠١ - ١٠٣ - ١٠٤	فكلوا مما أسكن عليكم ( المائدة ) ... .. ١٤
	وأشهدوا إذا تباعدتم ( البقرة ) ... .. ١٤

صفحة

ولا يرضى لعباده الكفر ( الزمر ) ... ٨٢  
 شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا  
 ( الشورى ) ... ٨٢  
 ولا تقربا هذه الشجرة ( البقرة والأعراف ) ٨٦  
 والمحصنات من النساء ( النساء ) ... ٩٠  
 ولا تنكحوا ما نكح آبائكم من النساء  
 ( النساء ) ... ٩٠ — ١٧٧  
 حرمت عليكم أمهاتكم ( النساء ) ٩٠ — ٩١  
 وحرم الربا ( البقرة ) ... ٩١  
 ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً ( النور ) ... ٩٢  
 ثم أنشأناه خلقاً آخر ( المؤمنون ) ... ٩٢  
 ولا تقتلوا أنفسكم ( النساء ) ... ٩٦  
 ولا يحل لمن أن يكتمن ما خلق الله في  
 أرحامهم ( البقرة ) ... ٩٦ — ٩٧  
 لا يحل لك النساء من بعد ( الأحزاب ) ... ٩٧  
 ولا يخرجن ( الطلاق ) ... ٩٨  
 ولا تعزموا عقدة النكاح ( البقرة ) ... ٩٨  
 ثم آمروا الصيام إلى الليل ( البقرة ) ... ٩٨  
 فمن شهد منكم الشهر فليصمه ... ١٠٤ — ١٠٥  
 والله على الناس حج البيت من استطاع إليه  
 سبيلاً ( آل عمران ) ... ١٠٥ — ١١٣  
 إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج نبتليه  
 ( الدهر ) ... ١١٠  
 وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون  
 ( الذاريات ) ... ١١٠  
 سورة أنزلناها وفرضناها ( النور ) ... ١١٠  
 فإذا وجبت جنوبها ( الحج ) ... ١١١  
 فاقروا ما تيسر من القرآن ( المزمل ) ١١٢  
 فلا جناح عليه أن يطوف بهما ( البقرة ) ... ١١٣  
 فنعى ولم نجد له عزماً ( طه ) ... ١١٧  
 فاصبر كما صبر أولو العزم من الرسل ( الأحقاف ) ١١٧  
 ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم  
 ( الأعراف ) ... ١٢٠  
 ربنا ولا تحمل علينا إصراً ( البقرة ) ١٢٠  
 إلا ما اضطررتم إليه ( الأنعام ) ... ١٢١  
 ليلوكم أيكم أحسن عملاً ( هود وإبراهيم ) ١٢٢ — ١٦٢

صفحة

فاستبقوا الخيرات ( البقرة والمائدة ) ... ٢٨  
 إن الصلاة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً  
 ( النساء ) ... ٣٠  
 إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها  
 ( النساء ) ... ٤٤  
 فإذا قضيتُم مناسككم ( البقرة ) ... ٤٥  
 فعدة من أيام أخر ( البقرة ) ... ٤٥  
 وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين ( البقرة ) ٤٩  
 ففدية من صيام أو صدقة أو نسك ( البقرة ) ٥٠  
 إن الله لا يأمر بالفحشاء ( الأعراف ) ... ٦٠  
 أن طهرا يبقى للطائفين ( البقرة ) ... ٦٢  
 وثيابك فطهر ( المدثر ) ... ٦٢  
 ولا تصل على أحد منهم مات أبداً ( التوبة ) ٦٢  
 أقيموا الصلاة ( البقرة ) ... ٦٣  
 أن أعبدوني هذا صراط مستقيم ( يس ) ٦٣  
 لا يكلف الله نفساً إلا وُسْعها ( البقرة ) ٦٥ — ٦٥  
 وليطوفوا بالبيت العتيق ( الحج ) ... ٦٤  
 وما أرسلناك إلا كافة للناس ( سبأ ) ... ٦٦  
 نذيراً للبشر ( المدثر ) ... ٦٦  
 لأنذركم به ومن بلغ ( الأنعام ) ... ٦٦  
 فإذا أطعتم فاقبضوا الصلاة ( النساء ) ... ٦٦  
 فصيام ثلاثة أيام ( المائدة ) ... ٧٠  
 إن الحسنات يذهبن السيئات ( هود ) ... ٧٢  
 قل يا أيها الناس إني رسول الله إليكم جميعاً  
 ( الأعراف ) ... ٧٣  
 وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكاة  
 ( حم السجدة ) ... ٧٤  
 ما سألكم في سقر قالوا لم نك من المصلين  
 ( المدثر ) ... ٧٤  
 ومن يكفر بالإيمان فقد حبط عمله ( المائدة ) ٧٥  
 وقدمنا إلى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء  
 منثوراً ( الفرقان ) ... ٧٧  
 ومن عمل صالحاً فلا ننفسهم يهدون ( الروم ) ٧٧  
 إنهم إلا كالأنعام بل هم أضل سبيلاً ( الفرقان ) ٧٨  
 إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم  
 ( المؤمنون والمهاجر ) ... ٨١

صفحة	صفحة
وأولات الأحمال أجلهن أن يضمن حملهن	وربك يخلق ما يشاء ويختار ( القصص ) ... ١٢٣
( الطلاق ) ... ١٣٥ — ١٣٦	على أن تأجرني ثمان حجج فإن أتممت عشرأ
وأخواتكم من الرضاعة ( النساء ) ... ١٣٦	في عندك ( القصص ) ... ١٢٤
إن الله بكل شيء عليم ( الأنفال ، التوبة ،	هل ينظرون إلا تأويله ( الأعراف ) ... ١٢٧
العنكبوت ، المجادلة ) ١٣٧ — ١٣٩ — ١٦٦	يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء ( البقرة ) ١٢٨
إن الله لا يظلم مثقال ذرة ( النساء ) ... ١٣٧	اركعوا واسجدوا ( الحج ) ... ١٢٨
وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها	وليطرفوا بالبيت العتيق ( الحج ) ... ١٢٨
( هود ) ... ١٣٧	فاغسلوا وجوهكم ( المائدة ) ... ١٢٨
فسجد الملائكة كلهم أجمعون إلا إبليس	والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء
( الحجر ، ص ) ... ١٣٧ — ١٦٥	بما كسبا نكالا من الله ( المائدة )
ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ( المائدة ) ١٣٩	... ١٢٩ — ١٦٥ — ١٦٧
يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر	أن تبتغوا بأموالكم ( النساء ) .. ١٣٠
( البقرة ) ... ١٤٠	قد علمنا ما فرضنا عليهم في أزواجهم
لا يستوى أصحاب النار وأصحاب الجنة	( الأحزاب ) ... ١٣٠
( الحشر ) ... ١٤٣	فإن طلقها فلا تحمل له من بعد حتى تنكح
أفئن كان مؤمناً كمن كان فاسقاً ( المائدة ) ١٤٣	زوجاً غيره ( البقرة ) ١٣٠ — ١٣١
قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون	الطلاق مرتان إلى قوله فلا جناح عليهما فيما
( الزمر ) ... ١٤٣	افتدت به ( البقرة ) ... ١٣١
وما يستوى الأعمى والبصير ( فاطر ) ... ١٤٥	ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه
فإن كان له إخوة ( النساء ) ... ١٥٢	( الأنعام ) ... ١٣٢
هذان خصمان اختصموا ( الحج ) ... ١٥٢	ومن دخله كان آمناً ( آل عمران ) ... ١٣٤
وداود وسليمان إذ يحكمان في الحرت إذ نفثت	الذين قال لهم الناس ( آل عمران ) ... ١٣٤
فيه غم القوم وكنا لحكمهم شاهدين	إنا نحز نزّلنا الذكر وإنا له لحافظون
( الأنبياء ) ... ١٥٢	( الحجر ) ... ١٣٤
إذ تسوروا الحراب إذ دخلوا على داود ففزع	رب ارجعون ( المؤمنون ) ... ١٣٤
منهم قالوا لا تخف خصمان بغى بعضنا	يأيها الذين آمنوا استجبوا لله وللرسول
على بعض ( ص ) ... ١٥٢	( الأنفال ) ... ١٣٥
فلهن ثلثا ما ترك ( النساء ) ... ١٥٣	فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة غفلوا
لذكر مثل حظ الأنثيين ( النساء ) ... ١٥٣	سبيلهم ( التوبة ) ... ١٣٥
كما أرسلنا إلى فرعون رسولا فقصى فرعون	والذين جاءوا من بعدهم ( الحشر ) ... ١٣٥
الرسول ( المزمل ) ... ١٥٤ — ١٦٠	وحله وفصّله ثلاثون شهراً ( الأحقاف ) ... ١٣٥
فلو نفر من كل فرقة منهم طائفة ( التوبة ) ١٥٤	وفصّله في طمين ( لقمان ) ... ١٣٥
وليشهد هذا بهما طائفة من المؤمنين ( النور ) ١٥٤	أو ما ملكك أيمانكم ( النساء ) ... ١٣٥
ومنهم من يستمعون إليك أفأنت تسمع الصم	وأن تجمعوا بين الأخين ( النساء ) ... ١٣٥
ولو كانوا لا يعقلون ( يونس ) ... ١٥٥	يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا
	( البقرة ) ... ١٣٥ — ١٣٦



صفحة	صفحة
أو لأمستم النساء (النساء ، المائدة) ١٧٣ - ١٧٨	ومنهم من ينظر إليك أفأنت تهدي العمى
ومن يولم يومئذ دبره (الأشغال) ... ١٧٥	ولو كانوا لا يبصرون (يونس) ... ١٥٥
حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم (النساء) ١٧٧	فاجتذبوا الرجس من الأوثان (الحج) ... ١٥٥
فتيمموا صعيداً طيباً (النساء ، المائدة) ... ١٧٧	فأذن لمن شئت منهم (النور) ... ١٥٥
أوجاء أحد منكم من الفائط (النساء ، المائدة) ١٨٧	ترجى من تشاء منهم (الأحزاب) ... ١٥٥
إني أراي أعصر غراً (يوسف) ... ١٧٨	واستغفر لهم الله (النور) ... ١٥٦
وأمرأة مؤمنة إن وهبت نفسها للنبي إن أراد	ذلك أدنى أن تقر أعينهن (الأحزاب) ... ١٥٦
النبي أن يستنكحها (الأحزاب) ... ١٧٩	قال فرعون وما رب العالمين ؟ قال رب
خالصة لك (الأحزاب) ... ١٨٠	السموات والأرض (الشعراء) ... ١٥٦
شهد الله أنه لا إله إلا هو (آل عمران) ... ١٨٠	وإذا سمعوا القفر أمروا عنه وقالوا لنا
وقال فرعون يا هامان ابن لي صرحاً (المؤمن) ١٨٧	أعمالنا ولكم أعمالكم (القصص) ١٥٦
أقم الصلاة لذكري (طه) ... ١٩٠	وما بناها (الشمس) ... ١٥٦
أو تحرير رقبة (المائدة) ... ١٩٢	وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره (البقرة) ١٥٧
اتقبلوا فسكهين (التطفيف) ... ١٩٢	أيما تكونوا يدرككم الموت (النساء) ... ١٥٧
فأثبتنا فيها حباً وعنباً وقضباً وزيتوناً ونخلاً	كل من عليها فإن (الرحمن) ... ١٥٧
وحدائق غلبا وفاكهة وأبا (ميس) ١٩٢	كلا نصبت جلودهم (النساء) ... ١٥٨
فن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر	إنا أرسلنا إليكم رسولا شاهداً عليكم كما
(الكهف) ... ١٩٢	أرسلنا إلى فرعون رسولا (الزمل) ١٥٨
اعملوا ما شئتم إنه بما تعملون بصير	فلا تدعوا مع الله أحداً (الجن) ... ١٥٨
(حم السجدة) ... ١٩٣	إن الإنسان لفي خسر (العصر) ... ١٥٨
واستغفر من استطعت منهم بصوتك	الزانية والزاني (النور) ... ١٦١
( بني إسرائيل ) ... ١٩٣	أيكم يأتيني بهرثها (النمل) ... ١٦١
وما يستوي الأعمى والبصير (الزمن) ... ١٩٤	فأى الفريقين أحق بالأمن (الأنعام) ... ١٦٢
حرمت عليكم الميتة (المائدة) ... ١٩٥	الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم (الأنعام) ١٦٢
حرمت عليكم أمهاتكم (النساء) ... ١٩٥	يأياها الناس اتقوا ربكم (الحج ، لقمان) ... ١٦٤
أو لأمستم النساء (النساء ، المائدة) ... ١٩٦	ذلك بأنهم قالوا إنما البيع مثل الربا ، وأحل
إذا قم إلى الصلاة (المائدة) ... ١٩٧	الله البيع وحرم الربا (البقرة) ... ١٦٤
وإن كنتم جنبا فاطهروا (المائدة) ... ١٩٧	فاقطعوا أيديهما (المائدة) ... ١٦٤
وإن كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحد	فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى
منكم من الفائط أو لأمستم النساء فلم	وثلاث ورباع (النساء) ... ١٦٤
تجدوا ماء فتيمموا (النساء ، المائدة) ... ١٩٧	فطلقوا من لعدتهن (الطلاق) ... ١٦٤
لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن	وحرم الربا (البقرة) ... ١٦٨
يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان (المائدة) ... ١٩٧	وما يعلم تأويله إلا الله ، والراسخون في العلم
إذا سمعوا القفر أمروا عنه (القصص) ... ١٩٧	يقولون آمنا به كل من عند ربنا (آل عمران) ١٦٩ - ١٧٠
لا يسمعون فيها نقراً لإسلاماً (الواقعة) ... ١٩٧	وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة (القيامة) ١٧٠
والنوا فيه أملككم تطيبون (حم السجدة) ... ١٩٧	

صفحة

وزلزلوا حتى يقول الرسول ( البقرة ) ... ٢١٩  
 إلى أجل مسمى ( البقرة ) ... ٢٢٠  
 ثم آتوا الصيام إلى الليل ( البقرة ) ... ٢٢٠  
 وأيديكم إلى المرافق ( المائدة ) ٢٢٠ — ٢٢١  
 يبايعنك على أن لا يشركن بالله شيئاً  
 ( المتحنة ) ... ٢٢٢  
 حقيق على أن لا أقول على الله إلا الحق  
 ( الأعراف ) ... ٢٢٢  
 إذا اختلفوا على الناس يستوفون ( التطهيف ) ٢٢٢  
 يحفظونه من أمر الله ( الرعد ) ... ٢٢٢  
 يغفر لكم من ذنوبكم ( نوح ) ... ٢٢٢  
 فاجتنبوا الرجس من الأوثان ( الحج ) ... ٢٢٢  
 فادخل في عبادي الفعير ... ٢٢٤  
 وارزقوهم فيها ( النساء ) ... ٢٢٥  
 إن مع العسر يسراً ( الانصراف ) ... ٢٢٥  
 من قبل أن نطمس وجوها ( النساء ) ... ٢٢٥  
 ثم بعثناكم من بعد موتكم ( البقرة ) ... ٢٢٦  
 عتل بعد ذلك زينم ( ن ) ... ٢٢٦  
 إلا تخشين طاماً ( العنكبوت ) ... ٢٢٦  
 صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب  
 عليهم ( الفاتحة ) ... ٢٢٦  
 وما ننزل إلا بأمر ربك ( مريم ) ... ٢٢٨  
 إلا أن يحاط بكم ( يوسف ) ... ٢٢٨  
 إلا أن تقطع قلوبهم ( التوبة ) ... ٢٢٨  
 وامسحوا برءوسكم ( المائدة ) ... ٢٢٨  
 تنبت بالدهن ( المؤمنون ) ... ٢٢٨  
 فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه ( المائدة ) ٢٢٩  
 يحلقون بأفئ ما قالوا ( التوبة ) ... ٢٢٩  
 وتالله لأكيدن أصنامكم ( الأنبياء ) ... ٢٣٠  
 إن امرؤ هالك ليس له ولد ( النساء ) ... ٢٣١  
 وإن امرأة خافت من بعلها نشوزاً ( النساء ) ٢٣١  
 إذا الشمس كورت ( التكموير ) ... ٢٣٢  
 إذا السماء انفطرت ( الانفطار ) ... ٢٣٢  
 وإن تصبهم سيئة بما قدمت أيديهم إذا هم  
 يقنطون ( الروم ) ... ٢٣٢

صفحة

إذا مروا باللغو مروا كراماً ( الفرقان ) ... ١٩٧  
 فإذا قرأناه فاتح قرآنه ( القيامة ) ... ١٩٨  
 إن الصفا والمروة من شعائر الله ( البقرة ) ٢٠٠ — ٢٠٢  
 أركموا واسجدوا ( الحج ) ... ٢٠٠ — ٢٠٢  
 واسجدى واركن مع الراكين ( آل عمران ) ٢٠٢  
 والراصدون في العلم ( آل عمران ) ... ٢٠٥  
 ويحذو الله الباطل ( الصورى ) ... ٢٠٥  
 وأولئك هم الفاسقون إلا الذين تابوا ( النور ) ٢٠٥  
 ثم كان من الذين آمنوا ( البينة ) ... ٢١٠  
 ثم الله شهيد على ما تفعلون ( يونس ) ... ٢١٠  
 بل كنتم مجرمين ( سبأ ) ... ٢١٠  
 بل مكر الليل والنهار إذ تأمرونا أن نكفر  
 بالله ( سبأ ) ... ٢١٠  
 فلم تقتلوه ولكن الله قتلهم ، وما إرميت  
 إذ رميت ولكن الله رمى ( الأنفال ) ٢١١  
 من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم  
 أو تحرير رقبة ( المائدة ) ... ٢١٣  
 ففدية من صيام أو صدقة أو نسك ( البقرة ) ٢١٣  
 هدياً بالغ الكسبة أو كفارة طعام مساكين  
 أو عدل ذلك صياماً ( المائدة ) ٢١٣  
 أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم  
 من خلاف ( المائدة ) ... ٢١٥  
 فهي كالحجارة أو أشد قسوة ( البقرة ) ... ٢١٦  
 وأرسلناه إلى مائة ألف أو يزيدون ( الصافات ) ٢١٦  
 ولا تطع منهم أثماً أو كفوراً ( الدهر ) ... ٢١٦  
 إلا ما حملت ظهورهما أو الحوايا أو ما اختلط  
 بعظم ( الأنعام ) ... ٢١٧ — ٢١٨  
 ليس لك من الأمر شيء أو يتوب عليهم  
 و ( آل عمران ) ... ٢١٧ — ٢١٨  
 هي حتى مطلع الفجر ( القدر ) ... ٢١٨  
 حتى يسلطوا الجزية عن يد ( براءة ) ... ٢١٨  
 حتى يأذن لي أبي ( يوسف ) ... ٢١٨  
 حتى يأتيك اليقين ( الحجر ) ... ٢١٨  
 ولا تأكلوا من أموالكم ولا تأكلوا من أموالكم  
 ( الأنفال ) ... ٢١٩

صفحة	صفحة
ویدراً عنها العذاب أن تشهد أربع شهادات	ولولا رمطك لرجناك (هود) ... ٢٣٣
بالله (النور) ... ٢٦٠	إن المسلمين والمسلمات (الأحزاب) ... ٢٣٥
فإذا أحصن فإن أتيت بفاحشة (النساء) ... ٢٦٢	قالا ربنا ظلمنا أنفسنا (الأعراف) ... ٢٣٥
فستكتبوهم إن علمتم فيهم خيراً (النور) ... ٢٦٢	ولأبويه لكل واحد منهما السدس (النساء) ... ٢٣٥
ولا تنقضوا الأيمان بعدتوكيدها (النحل) ... ٢٦٣	للفقراء المهاجرين (المحصر) ... ٢٣٦
هدياً بالغ السكينة (المائدة) ... ٢٦٧	وحله وفصاله ثلاثون شهراً (الأحقاف) ... ٢٣٧
وسبعة إذا رجعت (البقرة) ... ٢٦٧	وفصاله في عامين (لقمان) ... ٢٣٧
لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم	وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف
(المائدة) ... ٢٦٨	(البقرة) ... ٢٣٧
وأماهات نساءكم (النساء) ... ٢٦٨	والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين
من نساءكم اللاتي دخلتم بهن (النساء) ... ٢٦٨	(البقرة) ... ٢٣٧
وسبعة إذا رجعت (البقرة) ... ٢٦٩	وعلى الوارث مثل ذلك (البقرة) ... ٢٣٨
(قراءة ابن مسعود) فصيام ثلاثة أيام	وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخط الأبيض
متتابعات (المائدة) ... ٢٦٩	من الخط الأسود (البقرة) ... ٢٣٨
إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا (المحترات) ... ٢٧٠	ثم أتعوا الصيام إلى الليل (البقرة) ... ٢٣٨
من ترضون من الصهداء (البقرة) ... ٢٧٠	فكفاراته إطعام عشرة مساكين من أوسط
ثم عملها إلى البيت العتيق (الحج) ... ٢٧٠	ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم (المائدة) ... ٢٣٨
إذا تدايتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه	فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما (بنی اسرائیل) ... ٢٤١
(البقرة) ... ٢٧١	إن الحسنات يذهبن السيئات (هود) ... ٢٤٧
ألست بربكم قالوا بلى (الأعراف) ... ٢٧١	ولا تجعلوا الله عرضة لأيمانكم (البقرة) ... ٢٤٧
فهل وجدتم ما وعد ربكم حقاً قالوا نعم	واحفظوا أيمانكم (المائدة) ... ٢٤٧
(الأعراف) ... ٢٧١	واسأل القرية (يوسف) ... ٢٥١
فلا رث ولا فسوق ولا جدال في الحج	منها أربعة حرم ذلك الدين القيم فلا تظلموا
(البقرة) ... ٢٧٣	فيهم أنفسكم (التوبة) ... ٢٥٥
وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة (البقرة) ،	ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غداً إلا أن
النور) ... ٢٧٣	يشاء الله (الكهف) ... ٢٥٥
لنبيين لكم وتقر في الأرحام ما نشاء (الحج) ... ٢٧٤	من فتيانكم المؤمنات (النساء) ... ٢٥٦
فإن يشأ الله يحتم على قلبك ويمحوا الله الباطل	من نساءكم اللاتي دخلتم بهن (النساء) ... ٢٥٦
(الشورى) ... ٢٧٤	وبنات خالك وبناات خالاتك اللاتي هاجرن
وأولئك هم الفاسقون إلا الذين تابوا	معك (الأحزاب) ... ٢٥٨
(النور) ... ٢٧٥	ولا تأكلوها إسرافاً وبداراً أن يكبروا
ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً (النور) ... ٢٧٥	(النساء) ... ٢٥٨
فاجلدوهم (النور) ... ٢٧٥	إنما أنت منذر من يخشاها (النازعات) ... ٢٥٨
فإذا لم يأتوا بالصهداء فأولئك عند الله هم	إنما تنذر من اتبع الذكر (يس) ... ٢٥٨
الكاذبون (النور) ... ٢٧٥	ومن لم يستطع منكم طولاً أن ينكح المحصنات
خذ من أموالهم صدقة (التوبة) ... ٢٧٦	المؤمنات (النساء) ... ٢٦٠ — ٢٦٥

صفحة

وإذ قتلتم نفساً فادارأتم فيها (البقرة) ... ٢٩٦  
ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى  
ويتم غير سبيل المؤمنين (النساء) ... ٢٩٦  
والذين لا يدعون مع الله إلهاً آخر (الفرقان) ... ٢٩٦  
ومن يفعل ذلك يلق أثمها (الفرقان) ... ٢٩٧  
ولم يتخذوا من دون الله ولارسله ولا المؤمنين  
وليجة (التوبة) ... ٢٩٧  
ولم يكن لهم دينهم الذي ارتضى لهم (النور) ... ٢٩٧  
وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء  
على الناس (البقرة) ... ٢٩٧ - ٣١١  
ويكون الرسول عليكم شهيداً (البقرة) ... ٢٩٧  
فكيف إذا جئنا من كل أمة بشهيد وجئنا  
بك على هؤلاء شهيداً (النساء) ... ٢٩٨  
ويوم نبعث من كل أمة شهيداً (القصص) ... ٢٩٨  
يا أهل الكتاب لم تصدون عن سبيل الله  
من آمن تبغونها عوجاً وأنتم شهداء  
(آل عمران) ... ٢٩٨  
بما استخفوا من كتاب الله وكانوا عليه  
شهداء (المائدة) ... ٢٩٨  
وإذا أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب  
لتبليغته (آل عمران) ... ٢٩٨  
وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون  
(الذاريات) ... ٢٩٨  
الله ولي الذين آمنوا يغفرهم من الظلمات  
إلى النور (البقرة) ... ٣٠٠  
هو الذي يصل عليكم وملائكته (الأحزاب) ... ٣٠٠  
حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم (النساء) ... ٣٠١  
والذين جاءوا من بعدهم (الحجر) ... ٣٠١  
إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت  
ويطهركم تطهيراً (الأحزاب) ... ٣١٤  
واتبع سبيل من أناب إلى (لقمان) ... ٣١٥  
ويتم غير سبيل المؤمنين (النساء) ... ٣١٥  
هذا الله هنك لم أذنت لهم (التوبة) ... ٣١٨  
ما كان لني أن يكون له أسرى (الأفقال) ... ٣١٨  
وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا  
(الحجر) ... ٣١٨

صفحة

وأحل لكم ما وراء ذلكم (النساء) ... ٢٧٦  
جعلوا أصابعهم في آذانهم واستغفوا ثيابهم  
(نوح) ... ٢٧٦  
فقد صفت قلوبكم (التحريم) ... ٢٧٦  
فاقطعوا أيديهما (المائدة) ... ٢٧٧  
وإذا جعلنا البيت مثابة للناس وأماناً (البقرة) ... ٢٧٧  
فيه آيات بينات (آل عمران) ... ٢٧٨  
ولقد آتينا موسى تسع آيات بينات (بني إسرائيل) ... ٢٧٨  
فاذهباً بآياتنا (الشعراء) ... ٢٧٨  
وقالوا قلوبنا في أكنة مما تدعونا إليه  
(حم السجدة) ... ٢٧٨  
لانسعوا لهذا القرآن والفوا فيه (حم السجدة) ... ٢٧٨  
وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلماً وعلوا  
(البلد) ... ٢٧٨  
قالنا أتينا طائعين (حم السجدة) ... ٢٧٩  
فوجدنا فيها جداراً يريد أن ينقض فأقامه  
(الكهف) ... ٢٧٩  
ولا تقف ما ليس لك به علم (بني إسرائيل) ... ٢٧٩  
وإنه بسم الله الرحمن الرحيم (النمل) ... ٢٨١  
فصيام ثلاثة أيام متتابعات (قراءة ابن مسعود)  
(المائدة) ... ٢٨١  
فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول  
(النساء) ... ٢٨٢  
ولكن شبه لهم (النساء) ... ٢٨٦  
وإذا يحكمركم الله كان مفعولاً (الأفقال) ... ٢٨٧  
وفيكس سماهون لهم (التوبة) ... ٢٨٨  
وظننكم ظن سوء (الفتح) ... ٢٩٤  
إن بعض الظن أثم (الحجرات) ... ٢٩٤  
إننا وجدنا آباءنا على أمة (الزخرف) ... ٢٩٥  
اتخذوا أجبازهم ورجابهم أرباباً من دون الله  
(التوبة) ... ٢٩٥  
كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف  
وتنهون عن المنكر (آل عمران) ... ٢٩٦  
لا كذب قلم يا موسى إن تؤمن لك (البقرة) ... ٢٩٦

صفحة	صفحة
كتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف	ولا تقف ما ليس لك به علم ( بنى إسرائيل )
وتنهون عن المنكر ( آل عمران ) ... ٣٣١	... ٣٢١ - ٣٢٩
أسكنوهن من حيث سكنتم ( الطلاق ) ... ٣٣٢	ولا تقولوا على الله إلا الحق ( النساء ) .. ٣٢١
فاستشهدوا عليهن أربعة منكم ( النساء ) ٣٣٤	إلا من شهد بالحق وهم يعلمون ( الزخرف )
لا تزر وازرة وزر أخرى ( الأنعام ،	... ٣٢١ - ٣٥٩
بنى إسرائيل ، فاطر ، الزمر ، النجم ) ٣٤٠	وإن الظن لا يفتى من الحق شيئاً ( النجم ) .. ٣٢١
لا يألونكم خبالاً ( آل عمران ) ... ٣٤٦	إن الذين يكتُمون ما أنزلنا من البينات
إننا نحن نزّلنا الذكر وإنّا له لحافظون	( البقرة ) ... ٣٢٢
( الحجر ) ... ٣٤٩	وإذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب
فامتحنوهن الله أعلم بإعماهن فإن علمتهن	لتبيننه للناس ( آل عمران ) ... ٣٢٢
مؤمنات فلا ترجعهن ( المتحنة ) ... ٣٥٣	فلو نفر من كل فرقة منهم طائفة
فأولئك عند الله هم الكاذبون ( النور ) ... ٣٥٥	( التوبة ) ... ٣٢٢
سنقرئك فلا تنسى إلا ما شاء الله	وليشهد عذابهما طائفة ( النور ) ... ٣٢٣
( سبح اسم ربك ) ... ٣٥٧	وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا
فيه رجال يحبون أن يتطهروا ( التوبة ) ... ٣٦٥	بينهما ( الحجرات ) ... ٣٢٣
أسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم	فأصلحوا بين أحوالكم ( الحجرات ) ... ٣٢٣
( الطلاق ) ... ٣٦٥	وإن تدع مثقلة إلى حملها لا يحمل منه شيء
وإن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن حتى	ولو كان ذا قربى ( فاطر ) ... ٣٢٣
يضمن حملهن ( الطلاق ) ... ٣٦٥	إذا رجعوا إليهم ( التوبة ) ... ٣٢٣
واستشهدوا شهيدين من رجالكم ( البقرة ) ٣٦٥	يأيها الرسل كلوا من الطيبات ( المؤمنون ) ٣٢٥
وأدنى أن لا ترتابوا ( البقرة ) ... ٣٦٦	وما شهدنا إلا بما علمنا ( يوسف ) ... ٣٢٦
أو آخران من فيكم ( المائدة ) ... ٣٦٦	فإن علمتموهن مؤمنات . ( المتحنة ) ... ٣٢٦
إن جاءكم فاسق بذي فتيبتنوا ( الحجرات ) ٣٧١	أن تصيبوا قوماً بجهالة ( الحجرات ) ... ٣٢٩
وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه	وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ( النمل ) ... ٣٢٩
فاتنوها ( الحفر ) ... ٣٧٤	يعرفونه كما يعرفون أبناءهم ( البقرة ،
وكلم الله موسى تكليماً ( النساء ) ... ٣٧٧	الأنعام ) ... ٣٢٩
أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر	وإن فريقاً منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون
منكم ( النساء ) ... ٣٨٠	( البقرة ) ... ٣٣٠

## ما ذكره المصنف من الآثار المرفوعة أو الموقوفة

في هذا الكتاب محتجاً بها أو مستشهداً بها

صفحة

- ٤٤ ... الحديث - أحسنكم قضاء - الحديث ... ٤٤  
رحم الله امرأ سئل البيع والشراء سهل  
٤٤ ... الحديث ... القضاء سهل الاقتضاء ... الحديث ... ٤٤  
من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها  
٤٥ ... ... الحديث ... ٤٥  
وما فاتكم فاقضوا الحديث ... ٤٨  
وما فاتكم فاقضوا ... ... ٤٩  
حديث الختمية إن فريضة الله على عباده  
٤٩ ... الحديث - أدركت أبي شيخاً كبيراً ... ٤٩  
أتبع السيئة الحسنة تمحها - الحديث ... ٥١  
من حلف على عین فرأى غيرها خيراً منها  
٦٤ ... الحديث ... فليكفر بيمينه ثم ليأت بالذي هو خير ... ٦٤  
لا صدقة إلا عن ظهر غنى ... ٦٧ - ١٠٦  
أغضوهم عن المسألة في مثل هذا اليوم ... ٧١  
الإسلام يجب ما قبله ... ... ٧٥  
ادعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله فإن هم  
أجابوك فأعلمهم أن الله فرض عليهم خمس  
٧٦ ... ... صلوات في كل يوم وليلة ... ٧٦  
لناس غاديان يأثم نفسه فوقها ومشت نفسه  
٧٨ ... ... فعتقها ... ٧٨  
نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن صوم  
٨٥ ... ... يوم العيد وأيام التشريق ... ٨٥  
فإنها أيام أكل وشرب ... ... ٨٨  
لا نكاح إلا بشهود ... ... ٩٠ - ٩٧  
لا تنكح الأمة على الحر ... ... ٩٠  
صوموا لرؤيته ... ... ١٠٤  
أدوا عن كل حر وعبد ... ... ١٠٧  
أدوا عن تموتون ... ... ١٠٧

صفحة

- فسر ابن عباس رضي الله عنهما الحكمة بعلم  
٩ ... ... ... ٩  
رواية ابن عباس رضي الله عنهما مرفوعة من  
٩ ... ... ... ٩  
يرد الله به خيراً يفقهه في الدين ... ٩  
قوله عليه الصلاة والسلام : خياركم في الجاهلية  
٩ ... ... ... ٩  
خياركم في الإسلام إذا تفقهوا ... ٩  
قوله عليه الصلاة والسلام : ما عبد الله تعالى  
بقى أفضل من الفقه في الدين ولقائه واحد  
١٠ ... ... ... ١٠  
أشد على الشيطان من ألف عابد ... ١٠  
قوله عليه الصلاة والسلام : قليل من الفقه خير  
١٠ ... ... ... ١٠  
من كثير من العمل ... ١٠  
قوله عليه الصلاة والسلام : خذوا عني مناسككم  
١٤ - ١٢ ... ... ١٤  
وصلوا كما رأيتموني أصلي ... ١٤  
خلفه صلى الله عليه وسلم نعليه في الصلاة  
١٣ ... ... ... ١٣  
وخلع أحبابه نعالهم ... ١٣  
إني لست كأحدكم إني أبيت يطعمني ربي  
١٣ ... ... ... ١٣  
ويسقيني ... ١٣  
خذوا عني مناسككم - حديث دعاء النبي  
صلى الله عليه وسلم أبي بن كعب وهو في  
١٣٥ - ١٦ ... ... ١٣٥  
الصلاة ... ١٦  
سؤال أقرع بن حابس عن الحج أفي كل عام  
أم مرة فقال صلى الله عليه وسلم : بل مرة  
٣٠ ... ... ... ٣٠  
الحديث ... ٣٠  
سؤال أقرع بن حابس عن الحج أفي كل عام  
أم مرة فقال صلى الله عليه وسلم : بل مرة  
٣٢ ... ... ... ٣٢  
الحديث ... ٣٢  
وإن أول وقت الظهر حين تزول الشمس  
٣٢ ... ... ... ٣٢  
الحديث ... ٣٢  
أد الأمانة إلى من ائتمنك ولا تخن من خانك  
٤٤ ... ... ... ٤٤  
الحديث ... ٤٤

صفحة

قال أبو بكر رضى الله عنه: إنكم إذا اختلفتم  
من بعدكم أشد اختلافاً — الحديث إلى  
أن قال : فيكم كتاب الله فأحلوا حلاله  
وحرموا حرامه ... .. ١٣٦  
نهي صلى الله عليه وسلم عن بيع وشرط ... ١٤٤  
الجار أحق بصقه ... .. ١٤٤  
نهي عليه الصلاة والسلام عن بيع مالم  
يقبض ... .. ١٤٤  
كانت اليد لا تقطع على عهد رسول الله صلى  
الله عليه وسلم فيما دون ثمن الحن ... ١٤٧  
ادروا الحدود بالشبهات ... .. ١٤٧  
الاثنان فافوقها جماعة ... .. ١٥١  
الواحد شيطان والاثنان شيطانان والثلاثة  
ركب ... .. ١٥٢  
عن ابن عباس أنه قال لثمان الأخوة في لسان  
قومك لا يتناول الاثنان ؟ قال : نعم  
ولكن لا أستعيز أن أخالفهم فيما رأوا ١٥٣  
من قتل قتيلانه سلبه ... .. ١٥٥  
من دخل دار أبي سفيان فهو آمن ... ١٥٥  
في خمس من الإبل شاة ... .. ١٥٩  
قال ابن عباس : لن يظلم عشرين يسرين ... ١٥٩  
قال ابن عباس : أبهموا ما أهم الله ... ١٦٧  
لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا سواء يسواء ... ١٧١  
لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ، ولا الصاع  
بالصاعين ... .. ١٧١  
قال ابن عباس : دخل آدم الجنة فله ما غربت  
الشمس حتى خرج ... .. ١٧٦  
إن النبي صلى الله عليه وسلم قال لسودة :  
اعتدى ثم راجعها ، وقال لحفصة اعتدى  
ثم راجعها ... .. ١٨٩  
قال علي رضى الله عنه : إنما أعطينكم الذمة  
وبذلوا الجزية لتكون دماؤهم كدمائنا  
وأموالهم كأموالنا ... .. ١٩٠  
الأعمال بالنيات ... .. ١٩٤  
رفع من أمي الخطأ والنسيان وما استكرهوا  
عليه ... .. ١٩٤ — ٢٠١

صفحة

إن النبي صلى الله عليه وسلم رأى شيئاً من  
آلات الزراعة في دار فقال ما دخل هذا  
بيت قوم إلا دلوا ... .. ١٠٨  
شبه رسول الله صلى الله عليه وسلم الطواف بالصلاة  
من سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من  
عمل بها — الحديث ... .. ١١٤  
عليكم بسنن وسنة الخلفاء الراشدين  
من إمدى عضوا عليها بالنواجذ ... ١١٤  
الصلاة أمامك (قوله صلى الله عليه وسلم في  
حق صلاة للمقرب يوم عرفة) ... ١١٦  
النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع ما ليس  
عند الإنسان ورخص في السلم ... ١٢١  
روى عن عمر رضى الله عنه قال يا رسول  
الله ما بالنا نصلى في السفر ركعتين ونحسب  
آمنون ؟ فقال : هذه صدقة تصدق الله  
بها عليكم فاقبلوا صدقته ... ١٢٢ — ١٢٣  
إن الله وضع عن المسافر شطر الصلاة ... ١٢٣  
قوله عليه الصلاة والسلام : من فسر القرآن  
برأيه فليتبوأ مقعده من النار ... ١٢٧  
حديث امرأة رفاعه (لا حتى تذوق من عييلته  
ويذوق من عييلتك) ... .. ١٣١  
لئن الله انحلال والمحلل له ... .. ١٣١  
التمر بالتمر كيلا يكيل ... .. ١٣٢  
من حفر بئراً فله ما حوله أربعون ذراعاً ... ١٣٣  
ما أخرجت الأرض فقيه العشر ... .. ١٣٤  
ليس في الخضروات صدقة وليس فيما دون  
خسة أو سق صدقة ... .. ١٣٣  
استغفروا من البول فإن عامة عذاب القبر  
منه ... .. ١٣٣  
لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب ... .. ١٣٣  
أصرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله  
إلا الله ... .. ١٣٥  
لا ربا إلا في النسبة ... .. ١٣٦

صفحة	صفحة
لا يبولن أحدكم في الماء الدائم ولا يغتسلن	حرمت الحجر لعينها ... .. ١٩٥
فيه من الجنابة ... .. ٢٥٥	إن الصحابة لما سألوا رسول الله صلى الله
خس فواسق يقتلن في الحل والحرم ... ٢٥٦	عليه وسلم عن السعي : بأيهما نبدأ ،
أحلت لنا ميتتان ودمان ... .. ٢٥٦	قال ابدءوا بما بدأ الله تعالى ٢٠٠ — ٢٠٢
إن النبي صلى الله عليه وسلم فرض صدقة	لن يجزى ولد والده إلا أن يجده مملوكا
الفطر على كل حر وعبد من المسلمين .. ٢٥٧	فيشتريه فيعتقه ... .. ٢٠٨
أدوا عن كل حر وعبد ... .. ٢٥٧	من حلف على عين ورأى غيرها خيراً منها
في خمس من الإبل شاة ... .. ٢٥٧	فليأت الذي هو خير ثم ليكفر بعينه ... ٢١٠
نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ريح	وقد نزل جبريل عليه السلام على النبي صلى
ما لم يضمن ... .. ٢٥٧	الله عليه وسلم بهذا التقسيم في أصحاب
لا زكاة في العوائل والحوامل ... .. ٢٥٩	أبي بردة ... .. ٢١٦
ابن عباس قال : أبهوا ما أبهم الله واتبعوا	قوله عليه الصلاة والسلام لعمار : يكفيك
ما بين ... .. ٢٦٨	ضربتان ضربة للوجه وضربة للراعين ... ٢٢٩
وقال عمر : المرأة مبهمه فأبهموها ... ٢٦٨	إن النساء شككن إلى رسول الله صلى الله
جعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً ... ٢٧٠	عليه وسلم : ما بالنا لم نذكر في القرآن
التراب طهور للمسلم ... .. ٢٧٠	فأنزل الله إن المسلمين والمسلمات
عن الأسلح أن النبي صلى الله عليه وسلم علمه	أنت ومالك لأبيك ... .. ٢٣٧
التيمن ضربتين ضربة للوجه وضربة	أغنوهم عن المسألة في مثل هذا اليوم ... ٢٤٠
للذراعين إلى المرفقين ... .. ٢٧٠	أوتيت جوامع السكام واختصر لي اختصاراً ... ٢٤١
لا زكاة في الموابيل .. .. ٢٧٠	الخططة بالخططة مثل يمثل ... .. ٢٤١
إن النبي صلى الله عليه وسلم سماها فسجد	إن ماعزاً زنى وهو محصن فرجم ... ٢٤٢
ولأن ماعزاً زنى فرجم ... .. ٢٧١	وكذلك أوجب رسول الله صلى الله عليه وسلم
نزول آية الظهار كان بسبب خولة ... ٢٧٢	السكافرة على الأعرابي باعتبار جنابته ... ٢٤٢
نزول آية القذف كان بسبب قصة عائشة ... ٢٧٢	لأنها ليست بنجسة لأنها من الطوافين عليكم
نزول آية القلعان كان بسبب ما قال سعد بن	والطوافات ... .. ٢٤٣
عبادة ... .. ٢٧٢	لأنه دم عرق أشجر فتوشى لكل صلاة ... ٢٤٣
ودخل رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة	لا تود إلا بالسيف ... .. ٢٤٣
فوجدهم يسلفون في الثمار فقال : من أسلم	فإن الأعرابي سأل عن جنابته بقوله هل سكنت
فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم إلى	وأهلكت ... .. ٢٤٤
أجل معلوم ... .. ٢٧٢	لن يجزى ولد والده إلا أن يجده مملوكا
إن الله لا يجمع أمته على الضلالة ... .. ٢٧٢	فيشتريه فيعتقه ... .. ٢٤٥
لا ربا إلا في النسيئة ... .. ٢٩٤	إن الله أظلمكم وسقاكم قم على صومك ... ٢٤٥
حديث عمر رضي الله عنه أن رسول الله صلى	لكل سهو سجدتان بعد السلام ... .. ٢٤٨
عليه وسلم قال : من سره محبوبه الجنة	الأعمال بالنيات ... .. ٢٥١
فيلزم الجماعة ؟ فإن الميطان مع الواحد	الماء بآلاء ... .. ٢٥٥
وهو مع الاثنين أبعد ... .. ٢٩٩	



صفحة

لا تزال طائفة من أمي ظاهرين على الحق  
حتى يأتي أمر الله ... ٣١٣ ...  
خير الناس قرني الذين أنا فيهم ، ثم الذين  
يلونهم ، ثم الذين يلونهم ... ٣١٣ - ٣٤٤  
إن الإسلام ليأرز إلى المدينة كما تأرز الحية  
إلى جحرها ... ٣١٤ ...  
إن الدجال لا يدخلها ( المدينة ) ... ٣١٤ ...  
من أراد أهلها بسوء أخابه الله كما يذوب  
الملح في الماء ... ٣١٤ ...  
إن المدينة تنفي الحبث كما ينفي الكبير خبث  
الحديد ... ٣١٤ ...  
إني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعقري  
إن تمسكتم بهما لن تضلوا ... ٣١٤ ...  
قال سيدنا علي انفق رأيي ورأى عمر علي  
أن أمهات الأولاد لا يمين ... ٣١٥ ...  
إن أب بكر رضى الله عنه كان يسوى بين  
الناس في العطايا ثم فضل علي رضى الله  
عنه في العطايا في خلافته ... ٣١٥ ...  
روى من عمر أنه قال لأبي بكر : لا تحمل  
من لا سابقة له في الإسلام كنه في سابقة  
فقال أبو بكر هم إنما عملوا لله فأجرهم  
علي الله ... ٣١٦ ...  
حديث أمهات الأولاد فالروى أن علياً رضى  
الله عنه قال ثم رأيت أن أرتهن ... ٣١٦ ...  
أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم ... ٣١٦ ...  
روى عن ابن عباس في زوج وأبوين وامرأة  
وأبوين أن للأئم ثلث جميع الممال ٣١٦ - ٣٢٠  
روى عن ابن عباس حل التفاضل في أموال  
الربا ... ٣١٦ ...  
يد الله مع الجماعة فمن عذ شذ في النار ... ٣١٧ ...  
عليكم بالسواد الأعظم ... ٣١٧ ...  
المراد في قوله عليه الصلاة والسلام بأيهم  
اقتديتم اهتديتم ... ٣١٧ ...  
عليكم بسنني وسنة الخلفاء الراشدين من  
بعدى عضوا عليها بالنواجذ ... ٣١٧ ...

صفحة

حديث معاذ رضى الله عنه قال رسول الله :  
ثلاث لا يغفل عليهن قلب مسلم : إخلاص  
العمل لله تعالى ، ومناجحة ولادة الأمر ،  
ولزوم جماعة المسلمين ... ٢٩٩ ...  
يد الله على الجماعة فمن عذ شذ في النار ... ٢٩٩ ...  
من خالف الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة  
الإسلام من عنقه ... ٢٩٩ ...  
إن الله لا يجمع أمتي على الضلالة ... ٢٩٩ ...  
لما سئل عن الخيرة التي يتعاطاها الناس قال  
عليه الصلاة والسلام : ما رآه المسلمون  
حسناً فهو عند الله حسن ، وما رآه  
المسلمون قبيحاً فهو عند الله قبيح ... ٢٩٩ ...  
لا تزال طائفة من أمتي على الحق ظاهرين  
لا يضرهم من فلوأهم ... ٣٠٠ ...  
لا تقوم الساعة إلا على شرار الناس ... ٣٠٠ ...  
لا تقوم الساعة حتى لا يقال في الأرض الله ... ٣٠٠ ...  
قصة توظيف سيدنا عمر الحراج على أهل  
السواد ومراجعة بلال وأصحابه إياه  
ومناظرتهم ... ٣٠١ ...  
قال سيدنا عمر : إن رسول الله صلى الله  
عليه وسلم اختار أب بكر لأمر دينكم  
فيكون أَرْضى به لأمر دنياكم فأجمعوا  
على خلافته ... ٣٠١ ...  
مشاورة أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم في  
حد شرب الخمر واتفاقهم على تحمين  
سوطاً ... ٣٠١ ...  
إن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر  
بالضرب بالجر يد والنمال في شرب الخمر ... ٣٠١ ...  
مشاورة سيدنا عمر في مال فضل عنده  
للمسلمين ... ٣٠٣ ...  
لما شاور سيدنا عمر في إلباس اللحية التي  
بث بها فقرعت ... ٣٠٤ ...  
حديث ذى الدين : أقصرت الصلاة بإرسول  
الله أم نسيتها ... ٣٠٤ ...  
أيما دار الحق فعمر معه ... ٣٠٧ ...

صفحة

عن القيرة بن شعبة أن النبي صلى الله عليه وسلم أطعم الجدة السدس ... ٣٣١  
 روى أبو موسى لمدرخبر الاستئذان وشهد له أبو سعيد الخدري ... ٣٣١  
 قال عمر في حديث فاطمة بنت قيس : لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا لقول امرأة لا ندري أصدقت أم كذبت ... ٣٣١  
 قال علي في أبي سنان الأشجعي في مهر المثل ماذا تصنع بقول أمراي بوال علي عقيه ... ٣٣١ - ٣٤٣  
 أنه قبل حديث ضحاک بن سفيان في توريث المرأة من دية زوجها ... ٣٣٢  
 وقبل حديث عبد الرحمن بن عوف في الطاهون ... ٣٣٢  
 حديث فاطمة بنت قيس لم يجعل لي رسول الله صلى الله عليه وسلم نفقة ولا سكنى ورده عمر ... ٣٣٢ - ٣٤٣  
 جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم شهادة خزيمة حجة تامة ... ٣٣٣  
 روى أن علياً رضي الله عنه كان يحلف الراوي على ما قال : كنت إذا لم أسمع حديثاً من رسول الله صلى الله عليه وسلم وحدثني به غيره خلفته وحدثني أبو بكر وصدق أبو بكر رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : ما أذنب عبد ذنباً ثم توشأ فأحسن الوضوء وصلى ثم استغفر ربه إلا غفر له ... ٣٣٣  
 أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقبل هدية الطعام من البر التقي وغيره وكان يشتري من الكافر أيضاً ... ٣٣٥  
 أن جل بن مالك حين روى لسيدنا عمر حديث الفترة في الجنين قال : كدنا أن نقضى فيه برأينا فيما فيه قضاء من رسول الله صلى الله عليه وسلم بخلاف ما قضى به ... ٣٣٩

صفحة

ابن مسعود كان يقدم ذوى الأرحام طوي مولى العتاقة ... ٣٢٠  
 روى عن سيدنا عمر أنه من قال لامرأة : أنت خلية فهو تليف رجعية ... ٣٢٠  
 إن أهل قباء كانوا يصلون إلى بيت المقدس بعد ما تزلت فريضة التوجه إلى الكعبة حتى أتاهم آت فأخبرهم واستداروا كهيتهم وجوز رسول الله صلى الله عليه وسلم صلاتهم ... ٣٢٠  
 ابن عباس رضي الله عنهما كان يقول بإباحة التمتع ثم رجع إلى قول الصحابة ... ٣٢١  
 قوله في حفلة : إن اللاتكة غفلته ... ٣٢٥  
 قوله في جعفر : إن له جناحين يطير بهما في الجنة ... ٣٢٥  
 ألا فليبلغ الشاهد الغائب ... ٣٢٥ - ٣٢٨  
 نصر الله امرأة سمع منا مقالة فوماها كما سمعها ثم أداها إلى من يسمعها فرب حامل فقه إلى غير فقيه ... ٣٢٥ - ٣٥٥  
 ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه ... ٣٢٥  
 روى أن سلمان أهدى إليه طبقاً من رطب ... ٣٢٥  
 أن بريرة كانت تهدي إليه ... ٣٢٥  
 أنه تناول لقمة من العاة المصلية فلما لم يسفها سأل عن شأنها فأخبر بذلك فأمر بالتصدق بها ... ٣٢٥  
 أنه تناول لقمة من الشاة المسمومة ... ٣٢٦  
 أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يسمع الحصومة في حقوق المباد ويقضى بالعهادات والأيمان وكان يقول إنما أنا بعير مثلكم أفنى بما أسمع فن قضيت له بهي من حق أخيه فكأنما أطلع له قطعة من النار ... ٣٢٧  
 : إن النبي صلى الله عليه وسلم قال لصاذ حين وجهه إلى اليمن : ثم أعلمهم أن الله فرض عليهم صدقة أموالهم ... ٣٢٩

صفحة	صفحة
عن الصديق رضى الله عنه قال : إذا سئلتكم	قال ابن عمر كنا نخبر ولا نرى بذلك بأساً
عن شيء فلا ترووا ولكن ردوا الناس	حتى أخبرنا رافع بن خديج أن النبي صلى
إلى كتاب الله ... ٣٥٠	الله عليه وسلم نهى عن كراء المزارع
قال عمر : أقلوا الرواية عن رسول الله	فتركناه لأجل قوله ... ٣٣٩
صلى الله عليه وسلم وأنا شريككم ... ٣٥٠	زوغاً تزدحجاً ... ٣٤٠
قال ابن عباس كنا نحفظ الحديث والحديث	عن أبي هريرة قال : يزعمون أن
يحفظ من رسول الله صلى الله عليه وسلم	أبا هريرة يكثر الرواية وإن كنت
فأما إذا ركبتم الصعب والذلول ففهمات ... ٣٥٠	أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم
قال زيد بن أرقم قد كبرنا ولسنا والرواية	ملء بطي والأصابع يشتغلون بالقيام على
عن رسول الله شديد ... ٣٥٠	أموالهم والمهاجرون بتجاراتهم فكنت
أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يمتحن	أحضر إذا غابوا وقد حضرت مجلساً
الناس بذلك حتى قال لأهراشي شهد	لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال :
برؤية الهلال : أتشهد أن لا إله إلا الله	من ييسط منكم رداءه حتى أفيض فيه
وأني رسول الله ؟ فقال نعم ، فقال : الله	مقاتلي فيضها إليه ثم لا ينهاها ؟ فبسطت
أكبر يكنى المسلمين أحدهم ... ٣٥٣	بردة كانت على فأفاض فيها رسول الله
إذا رأيتم الرجل يتناد الجماعات فاشهدوا له	صلى الله عليه وسلم مقالته ثم ضممتها
بالإيمان ... ٣٥٣	إلى صدري فما نسيت بعد ذلك شيئاً ... ٣٤٠
لا صلاة إلا بقرأة ... ٣٥٣	توضوا بما مسه النار ... ٣٤٠
قد صح أن رسول الله صلى الله عليه وسلم	روى أن النبي صلى الله عليه وسلم أتى بكتف
كان يجيب دعوة المملوك ... ٣٥٤	مؤربة فأكلها وصلى ولم يتوضأ ... ٣٤٠
سلمان حين كان عبداً آتاه بصدقة فاعتمد	من حل جنازة فليتوضأ .. ٣٤٠
خبره وأمر أصحابه بالأكل ثم أتاه بهدية	لأن ولد الزنا شر الثلاثة ... ٣٤٠
فاعتمد خبره وأكل منه ... ٣٥٤	أوثيت جوامع الكلم واختصر لي اختصاراً
تأخذون ثلثي دينكم من مائة ... ٣٥٤	عن سلمة بن المحبق أن رسول الله صلى الله
أنزل القرآن على سبعة أحرف ... ٣٥٦	عليه وسلم قال فيمن وطئ عارية امرأته
الحراج بالضمان ... ٣٥٧	فإن طأعته فهي له وعليه مثلها وإن
المجاهد جبار ... ٣٥٧	استكرهها فهي حرة وعليها مثلها ... ٣٤١
أوثيت جوامع الكلم ... ٣٥٧	حديث سهل بن أبي حنيفة في القسامة أتخلفون
ثم أداها كما سمعها ... ٣٥٧	وتنتحون دم صاحبكم ... ٣٤٤
قيدوا العلم بالكتابة ... ٣٥٧	حديث أبي هريرة رضى الله عنه من أصبح
وقع لرسول الله صلى الله عليه وسلم تردد	جنباً فلا صوم له ... ٣٦٠
في قراءته سورة المؤمنين في صلاة الفجر	عن ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم
حتى قال لأبي : هلا ذكرتني ... ٣٥٨	تزوج مبيونة وهو محرم ... ٣٤٨
إذا رأيت مثل هذا الفس فاشهد	عن يزيد بن الأصم أن النبي صلى الله عليه
ولا فنع ... ٣٥٩	وسلم تزوجها وهو حلال ... ٣٤٨

صفحة	صفحة
٣٦٩ ...	قال البراء بن عازب ما كل ما نحدثكم به
أن النبي صلى الله عليه وسلم قال ابتغوا	سمعناه من رسول الله صلى الله عليه
٣٦٩ في أموال البتاني خيراً كيلاً تأكلها الصدقة	وسلم وإنما يحدث بعضنا بعضاً ولكننا
٣٧٠ عن عمر المسلمون عدول بعضهم على بعض	لا نكذب ...
أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تحدثوا	٣٥٩ من نيمان بشير يرثه : إن في الجسد مضافة
٣٧٠ ممن لا تعلمون شهادته ...	إذا صلحت صلح سائر جسده وإذا فسدت
قصة بنت النبي صلى الله عليه الوليد بن عقبة	٣٦١ فسد سائر جسده ألا وهي القلب ...
مصدقاً إلى قوم ورجوعه وقوله إنهم	٣٦٢ من كذب على متعمداً فليتبوأ مقعده من النار
٣٧١ هموا بقتله ..	أن النبي صلى الله عليه وسلم شهد للقرون
إخبار عبد الله بن عمر أهل القباء بتحويل	الثلاثة بالصدق والخيرية وشهد على من
٣٧٢ القبلة وهم في الصلاة ...	بعدم بالكذب بقوله ثم يقشو الكذب
٣٨٠ عليك بسنن وسنة الخلفاء من بعدى ...	٣٦٣ من أحيا أرضاً ميتة فهي له ...
من سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من	كل شرط ليس في كتاب الله فهو باطل
عمل بها إلى يوم القيامة ، ومن سن	٣٦٤ وكتاب الله أحق ...
سنة سيئة فعليه وزرها ووزر من عمل	تكثر الأحاديث لكم بعدى فإذا روى لكم
٣٨٠ بها إلى يوم القيامة ...	عني حديث فاعرضوه على كتاب الله
٣٨١ قال عمر لصبي بن معبد حديث لسنة نبيك	فأوافقوه فاقبلوه وأعلموا أنه مني وما خالفه
قال عقبة بن عامر ثلاث ساعات نهانا رسول	٣٦٥ فردوه وأعلموا أني منه برى ...
الله عليه الصلاة والسلام أن تصلي فيهن	حديث سعد بن أبي وقاص في بيع الرطب بالتمر
٣٨١ قال صفوان بن عسال أمرنا رسول الله صلى	أن النبي صلى الله عليه وسلم قال :
الله عليه وسلم إذا كنا سقراً أن لا نزع	أبنتنص إذا جفأ قالوا لهم ، قال فلا إذا ...
٣٨١ خفافنا ثلاثة أيام ولياليها ...	٣٦٧ التمر بالتمر مثل بمثل ...



- عائشة ( الصديقة بنت الصديق أم المؤمنين ) ٢٧٢  
 ٣٦٠، ٣٥٤، ٣٤٠، ٣٣٨، ٢٩٣، ٢٨٧  
 العباس ( بن عبد المطلب الهاشمي ) ٣٠٧ ...  
 عبد الله ( بن مسعود ) ٣٨٠ ...  
 عبد الله بن أبي أوفى ( الأنصاري ) ٣١٤ ...  
 عثمان بن مالك ٣٥٤ ...  
 عثمان ( بن عفان أمير المؤمنين ) ١٥٣، ١٣٥ ...  
 عقبة بن حاصر ٣٨٠ ...  
 علي ( بن أبي طالب أمير المؤمنين ) ١٩٠، ١٣٥،  
 ٣٠١، ٣٠٤، ٣٠٦، ٣١١، ٣١٥،  
 ٣١٦، ٣٣١، ٣٣٢، ٣٤٣، ٣٨٠  
 عمار ( بن ياسر ) ٢٢٩ ...  
 عمر ( بن الخطاب أمير المؤمنين ) ١١٤، ١١٥،  
 ١٢٢، ١٣٥، ٢٦٨، ٢٩٩، ٣٠١،  
 ٣٠٣، ٣٠٦، ٣٠٧، ٣١٥،  
 ٣١٦، ٣١٩، ٣٢٠، ٣٣١، ٣٣٢،  
 ٣٣٩، ٣٤١، ٣٤٣، ٣٤٤، ٣٥٠،  
 ٣٦١، ٣٧٠، ٣٨٠  
 فاطمة بنت قيس ٣٣١، ٣٣٢، ٣٤٢، ٣٤٣  
 الفضل بن عباس ( القرشي الهاشمي ) ٣٦٠، ٣٦١  
 محمد بن كعب ( القرظي ) ٣٢٣ ...  
 محمد بن مسلمة ( الأنصاري ) ٣٣١ ...  
 معاذ بن جبل ( الأنصاري ) ٢٩٩، ٣١٩،  
 ٣٢٩، ٣٣٨  
 معقل بن سنان الأشجعي ( انظر أبو سنان  
 الأشجعي )  
 المنيرة بن شعبة ( الثقفي ) ٣٣١، ٣٣٢  
 ميمونة ( بنت الحارث أم المؤمنين ) ٣٤٩ ...  
 النعمان بن بقر ( الأنصاري ) ٣٦٠ ...  
 وابصة بن معبد ٣٤٢ ...  
 وثلة بن الأسقع ٣٥٤  
 الوليد بن عقبة ( بن أبي سفيان القرشي ) ٣٧١
- ( الجيم )  
 جابر ( بن عبد الله الأنصاري ) ٣٥٤ ...  
 حمفر ( بن أبي طالب ) ٣٢٥ ...  
 ( الحاء )  
 حمل بن مالك ٣٤٢ ...  
 حنظلة ( بن أبي عامر عمرو بن صيفي الأوسي الأنصاري  
 غسيل اللانكة ) ٣٢٥ ...  
 حواء ( أم بني آدم رضى الله عنها ) ١٥٤ ...  
 ( خ )  
 الخنمية ٤٩ ...  
 خزعة ( بن ثابت الأنصاري ) ٣٣٣ ...  
 خولة ( بنت حكيم الأنصارية ) ٢٧٢ ...  
 ( د )  
 دحية الكلبي ٢٨٧ ...  
 ( ذ )  
 ذوالبيدين ( خربان ) ٣٠٧، ٣٠٤ ...  
 ( ر )  
 رافع بن خديج ٣٣٩ ...  
 ( ز )  
 زيد بن أرقم ٣٥٠ ...  
 زيد ( بن ثابت الأنصاري ) ٣١٧، ٣١٩،  
 ٣٣٨، ٣٨٠  
 ( س )  
 سراقه بن مالك ٢٨٧ ...  
 سعد بن هبادة ( سيد الخزرج ) ٢٧٢ ...  
 سعد بن أبي وقاص ( الزهري المهاجر ) ٣٦٧ ...  
 سلمان الفارسي ٣٥٤، ٣٢٥ ...  
 سلمة بن الحبقي ٣٤٢، ٣٤١ ...  
 سهل بن أبي حنمة ٣٤٤ ...  
 ( ص )  
 صخر بن حرب ( انظر أبو سفيان )  
 سنان بن خالد ٣٨٠ ...  
 ( ض )  
 ضحاك بن سفيان ٣٣٢ ...  
 ( ع )  
 عامر بن وائلة ( هو أبو الطفيل ) ٣١٤ ...

## الفقهاء والمحدثون والأدباء وغيرهم

أبو يوسف (يقوب بن إبراهيم الأنصاري الكوفي

القاضي الإمام) ١٠، ٢٩، ٣٦، ٤٢،

٤٨، ٤٣، ٥٠، ٥١، ٥٢، ٥٤، ٥٦، ٥٧،

٩٨، ٩٩، ١٣٠، ١٣١، ١٦٠، ١٦٧،

١٧٤، ١٨٥، ١٩٢، ٢٠٣، ٢٠٦،

٢١٥، ٢٢١، ٢٢٢، ٢٢٧،

٢٣٢، ٢٣٤، ٢٤٠، ٢٤٢، ٢٤٣،

٢٤٩، ٢٥٩، ٢٨٠، ٢٨١، ٣١٩،

٣٣٣، ٣٣٥، ٣٣٧، ٣٤٥، ٣٥٨،

٣٦٧، ٣٧٧، ٣٧٩

(ب)

بهر بن الوليد (القاضي الكندي تلميذ أبي يوسف

القاضي) ... .. ٣٥٨

(ث)

الثلجي ٢٥٦ (انظر محمد بن شجاع أبو عبد الله

البغدادي)

الثوري (سفيان بن سعيد بن مسروق الهمداني)

٣٧٩

(ج)

جابر بن زيد أبو الشعثاء (البصري) ... ٣٤٨

الجباص (أحمد بن علي أبو بكر الرازي البغدادي

صاحب الأصول) ١٤، ٣٥، ٦٤، ٩٤،

٩٥، ٩٦، ١٣٥، ٢٨٠، ٢٩١، ٢٩٢،

٣١٦، ٣٣٣، ٣٦٣

(ح)

الحارث (الأحور الكوفي صاحب أمير المؤمنين

علي) ٣٦٠ .

الحسن (بن زياد الكوفي الإمام صاحب الإمام

أبي حنيفة) ٢٢١، ٢٢٩، ٣٥٥، ٣٧٠،

الحسن (ابن أبي الحسن البصري) ٣٢٣، ٣٤٣،

٣٥٥، ٣٥٦، ٣٦١

الحلواني (عبد العزيز بن محمد البخاري) ٣١٩

(الألف)

إبراهيم النخعي ٣٤١، ٣٥٥، ٣٥٧، ٣٦١،

إسماعيل الزاهد ... .. ٧٣

ابن جرير (محمد الطبري الإمام) ... ٣٠٢

ابن رستم (إبراهيم أبو بكر المروزي الإمام)

٣٥٨

ابن السراج (بالخفيف عبد الملك النخوي) ٢٢٠

ابن سريج ( ) ... .. ١٥

ابن سيرين (محمد البصري للمعبر الإمام) ٣٥٥،

٣٦١

أبو حازم القاضي (عبد الحميد بن عبد العزيز) ٣١٧

أبو الحسن الكرخي ٢٦ (انظر الكرخي)

أبو حنيفة (النعمان بن ثابت الكوفي الإمام الأعظم)

١٠، ٢٩، ٣٦، ٣٧، ٥٠، ٥٢، ٥٤،

٥٥، ٥٧، ٨٠، ٨٨، ٩٨، ٩٩،

١٠٨، ١١٢، ١١٦، ١٢٤، ١٣٠،

١٣٣، ١٤٤، ١٥٠، ١٥١، ١٥٥،

١٥٧، ١٦٠، ١٦٧، ١٧٣، ١٧٤،

١٧٦، ١٧٧، ١٨٤، ١٨٥، ١٩٢،

٢٠٢، ٢٠٣، ٢٠٥، ٢٠٧، ٢٠٨،

٢٠٩، ٢١٠، ٢١١، ٢١٤، ٢١٥،

٢١٦، ٢٢١، ٢٢٢، ٢٢٣، ٢٢٥، ٢٢٧،

٢٢٩، ٢٣٢، ٢٣٤، ٢٣٧، ٢٤٠،

٢٤٣، ٢٤٤، ٢٤٧، ٢٤٩، ٢٥٩،

٢٦٠، ٢٦٩، ٢٧٠، ٢٨٠، ٢٨١،

٣٠٩، ٣١٣، ٣١٩، ٣٢٠، ٣٣٥،

٣٣٧، ٣٣٨، ٣٤٢، ٣٤٤، ٣٤٨،

٣٤٩، ٣٥٠، ٣٥٥، ٣٥٨، ٣٦٧،

٣٧٠، ٣٧٥، ٣٧٧، ٣٧٨، ٣٧٩ .

أبو سعيد البردعي (أحمد بن الحسين) ٣١٧

أبو عبيد (القاسم بن سلام المحدث الفقيه القوي

الإمام) ... .. ٢٢٠

الأعمش (سليمان مهران الكوفي) ٣٦١، ٣٧٩

عبيدة السلماني ( صاحب ابن مسعود ) ... ٣٠٢  
عروة بن الزبير ( الأسدى القرشى المدني ) ٣٦٣  
عطاء ( بن أبي رباح المكي صاحب ابن عباس )  
٣٢٣

علقمة ( بن قيس النخعي الكوفي صاحب ابن  
مسعود ) ... ٣٤٣  
عمر بن عبد العزيز ( الأموي أمير المؤمنين ) ٣٦٣  
عمرو بن ميمون ( الكوفي صاحب ابن مسعود )  
٣٤٣

عيسى بن أبيان ( الكوفي صاحب الإمام محمد الشيباني )  
٢٥ ، ٢٩٢ ، ٢٩٣ ، ٢٩٤ ، ٣٠٤  
٣٢٨ ، ٣٤٣ ، ٣٦١ ، ٣٦٣

( ف )  
الفراء ( يحيى بن زياد النخعي ) ٢٠٤ ، ٢٠٥ ،  
٢٣٢

( ق )  
قنادة ( بن دعامة البصري الفقيه المفسر الإمام )  
١٥٤ ، ٣٢٣

( ك )  
الكرخي ( عبيدة بن دلم بن دلال البغدادي  
أبو الحسن ) ١٤ ، ٢٦ ، ٣٢ ، ١٤٤ ،  
١٤٥ ، ١٤٧ ، ٢٣٣ ، ٣٠٥ ، ٣٠٨ ،  
٣١٢ ، ٣١٦ ، ٣١٩ ، ٣٣٣ ، ٣٦٣

( م )  
مالك ( بن أنس الأصبحي لإمام دار الهجرة ) ١١ ،  
٢٠٣ ، ٢١٥ ، ٢٢٨ ، ٣٣٩ ، ٣٧٩ ،  
٣٨٠

محمد ( بن الحسن الشيباني أبو عبد الله الإمام )  
١٠ ، ٢٩ ، ٣٢ ، ٣٢ ، ٤٣ ، ٤٧ ،  
٥٠ ، ٥١ ، ٥٢ ، ٥٤ ، ٥٥ ، ٥٧ ، ٧٨ ،  
٨٠ ، ٩٨ ، ٩٩ ، ١١٦ ، ١٢٤ ، ١٣٠ ،  
١٣٢ ، ١٤٤ ، ١٥١ ، ١٥٨ ، ١٦٠ ،  
١٦٧ ، ١٧٤ ، ١٨٥ ، ١٩٢ ، ٢٠٢ ،  
٢٠٣ ، ٢٠٦ ، ٢١٥ ، ٢٢٠ ، ٢٢١ ،  
٢٢٧ ، ٢٣٢ ، ٢٣٣ ، ٢٣٤ ، ٢٣٧

( ز )

زفر ( بن الهذيل العبدي التميمي أبو الهذيل الكوفي  
البصري الأصهباني الإمام صاحب الإمام  
أبي حنيفة ) ٣٤ ، ٣٥ ، ٣٧ ، ٦٧ ، ٢٠٣ ،  
٢٠٤ ، ٢١٠ ، ٢١٤ ، ٢٢٠ ، ٢٢١ ،  
٢٥٩ ، ٢٦٥

الزهري ( محمد بن مسلم بن شهاب القرشي المدني  
الإمام ) ... ٣٦٣ ، ٣٤٩

( س )

سعيد بن المسيب ( المدني القرشي صيد التابعين )  
١١٤ ، ٣٦٠ ، ٣٦١ ، ٣٨٠  
سليمان بن بلال ... ٣٨٠

( ش )

الشافعي ( محمد بن إدريس القرشي المطلب المكي  
المصري الإمام ) ١١ ، ١٤ ، ١٥ ، ١٩ ، ٢٠ ،  
٢١ ، ٢٢ ، ٢٦ ، ٣٢ ، ٣٨ ، ٣٩ ، ٤٣ ،  
٥٣ ، ٦٤ ، ٧٥ ، ٨٢ ، ٨٧ ، ١١٢ ، ١١٤ ،  
١١٥ ، ١١٩ ، ١٢٢ ، ١٢٩ ، ١٣٠ ،  
١٣٢ ، ١٣٣ ، ١٣٧ ، ١٣٩ ، ١٤٣ ،  
١٤٤ ، ١٤٦ ، ١٥١ ، ١٥٩ ، ١٧١ ،  
١٧٩ ، ١٨٣ ، ١٩٧ ، ٢٠٠ ، ٢٠٩ ،  
٢٢٨ ، ٢٣٥ ، ٢٣٩ ، ٢٤٦ ، ٢٤٨ ،  
٢٥٠ ، ٢٥١ ، ٢٥٢ ، ٢٥٦ ، ٢٦٠ ،  
٢٦٧ ، ٢٧١ ، ٢٧٥ ، ٢٧٦ ، ٢٩١ ،  
٢٩٢ ، ٣٠٣ ، ٣٠٥ ، ٣١٥ ، ٣١٦ ،  
٣٥٢ ، ٣٦٠ ، ٣٦٢ ، ٣٦٤ ، ٣٧٠ ،  
٣٨٠

شعبة ( بن الحجاج البصري الإمام ) ... ٣٧٩  
الشمي ( هار بن شراحيل الكوفي ) ٣١٤ ،  
٣٥٥ ، ٣٥٦ ، ٣٦٠

شهر بن حوشب ... ٢٠٤

( س )

صبي بن معبد ... ٣٨٠

( ع )

عباد بن كثير ... ٣٧٠



فرعون ... .. ١٥٦  
اصغر القيس ( ملك كندة ) ... .. ٢٩٠  
كشتاسب ( ملك الفرس ) ... .. ٢٨٧  
ماني ... .. ٣٧٤  
مسيلة ( الكذاب المتني ) ... ٢٨٩ ، ٣٧٤

## الكتب

### ( الألف )

أحكام القرآن ( للامام القاسمي ) ... ٢٠٠  
كتاب الاستحسان ( للامام محمد ) ٣٢٨ ، ٣٣٢ ، ٣٣٦ ، ٣٧٠ ، ٣٧٢

كتاب الإقرار ( للامام محمد بن الحسن الشيباني )  
٢٧٢

كتاب الإكراه ( للامام محمد بن الحسن الشيباني )  
١٨٦ ، ١٢١

كتاب الإملاء ( للامام محمد بن الحسن الشيباني  
المعروف بالأملأ القوي رواه الكيساني ويسمى  
الكيسانيات أيضاً ) ٣١٦ .

الأملأ ( للامام أبي يوسف ) ... ٣٣٣  
( ت )

كتاب التحرى ( للامام محمد ) ... ٦٣  
( ج )

الجامع الصغير ( للامام محمد بن الحسن ) ... ٢٠٦  
الجامع الكبير ( للامام محمد بن الحسن ويسمى الجامع  
مطلقاً ) ٢٦ ، ٤٧ ، ١٦٦ ، ١٧٣ ، ١٨١ ،  
١٩٩ ، ٢٠٤ ، ٢٠٥ ، ٢٠٨ ، ٢١١ ، ٢١٧ ،  
٢٢٣ ، ٢٢٤ ، ٢٢٧ ، ٢٢٨ ، ٢٥٣ ،  
٢٥٣

كتاب الجصاص ( الفصول في الأصول المعروف  
أصول الجصاص أبي بكر أحمد بن علي الرازي )  
١٢٥

### ( د )

كتاب الدعوى للامام محمد بن الحسن ١٨٥ ، ١٨٦

٢٣٥ ، ٢٤٠ ، ٢٤٢ ، ٢٤٣ ، ٢٤٩ ،  
٢٥٩ ، ٢٧٠ ، ٢٧٢ ، ٢٨٠ ، ٢٨١ ،  
٣١١ ، ٣١٦ ، ٣١٨ ، ٣١٩ ، ٣٢٨ ،  
٣٣٢ ، ٣٣٥ ، ٣٣٧ ، ٣٤٢ ، ٣٤٥ ،  
٣٤٩ ، ٣٥٨ ، ٣٥٩ ، ٣٦٢ ، ٣٦٧ ،  
٣٧٠ ، ٣٧٧ ، ٣٧٨

محمد بن شجاع ( أبو عبد الله البغدادي الثلجي صاحب  
الإمامين أبي يوسف والحسن بن زياد ) ٣١ ،  
٢٥٦

المبرد ( محمد بن يزيد النحوي ) ... ٢٢٠  
المزني ( إسماعيل بن يحيى صاحب الإمام القاسمي )  
٢٠

مسروق ( بن الأجدع الكوفي صاحب ابن مسعود )  
٣٤٣

المتعمم ( باقر محمد بن هارون الرشيد أبو إسحاق  
الحليفة ابن الحليفة العباسي ) ... ٣١٧  
مكحول ( القاسم الفقيه من كبار التابعين ) ١١٤

### ( ن )

نافع بن جبير ( القرشي من كبار التابعين ) ٣٤٣  
النظام ( أبو إسحاق بن سيار المعتزلي ) ٢٩٥ ،  
٣٢٠

### ( هـ )

هاشم ( بن عبد مناف القرشي جد النبي صلى الله  
عليه وسلم ) ... .. ٢٩٦  
هشام ( بن عبيد الله الرازي الفقيه صاحب الإمامين  
أبي يوسف ومحمد ) ... .. ٣١٨  
( ي )

يزيد بن الأصم ( ابن أخت ميمونة أم المؤمنين )  
٣٤٩

يوسف بن خالد العمري ( البصري صاحب الإمام  
أبي حنيفة ) ... .. ١١٢

## من كان قبل الإسلام

أخزم ( حمد طائ ) ... .. ٣٠٧  
إبليس ٢٨٧  
زرائشت ... .. ٢٨٢ ، ٣٧٤

٣٧٩ ... .. موطأ مالك ...	( ز )	الزيادات للامام محمد بن الحسن ٣٢ ، ٥١ ، ١٣٢ ،
( ن )		١٥٠ ، ١٦١ ، ٢١٨ ، ٢١٩ ، ٢٢٥ ،
النواذر ٢١٠ .		٢٢٧ ، ٢٢٨ ، ٣٧٦ ،
نواذر أبي سليمان الجوزجاني ( التي رواها عن الإمام	( س )	السير الكبير ( ويسمى السير مطلقاً أيضاً ) للامام
محمد ) ... .. ٣٤		محمد بن الحسن ٧٣ ، ١٥١ ، ١٥٦ ، ١٥٨ ،
( و )		١٧٣ ، ١٧٤ ، ١٧٥ ، ١٧٧ ، ١٩٣ ،
كتاب البوصايا ( للامام محمد بن الحسن ) ... ١٣٣		٢٠٦ ، ٢٢٢ ، ٢٢٤ ، ٢٣٥ ، ٢٤٧ ،
كتاب إسماعيل الزاهد ( لم يسمه ) ... ٧٣	( ش )	شرح الزيادات للامام السرخسي ... ٢٤
المدن والأمكنة والبقاع		كتاب الفوائد ( للامام محمد بن الحسن ) ٣٥١
بخاري ... .. ٢٨٥	( س )	كتاب الصلاة ( للامام محمد ) ... ٢٠٦
بخاري ... .. ٢٨٥		كتاب الصلح ( للامام محمد بن الحسن ) ... ١٧٣
بيت المقدس ... .. ٣٢٠		كتاب الصوم ( للامام محمد بن الحسن ) ٢٦ ،
الصفاء ... .. ٣١٠	٤٦	
القباء ... .. ٣٧٢ ، ٣٢٠	( ط )	كتاب الطلاق ( للامام محمد بن الحسن ) ... ٨٥
القبلة ... .. ٣٧٢	( م )	مختصر الكرخي ... ٢٣٣
كاهن ... .. ٢٨٥		كتاب المضاربة ( للامام محمد بن الحسن ) ١٣٣ ،
الكعبة ... .. ٣٧٢ ، ٣٢٠ ، ٣١٠		٢٠٦
الكوفة ... .. ٢٩٦		المتقى ( للامام محمد بن الفضل محمد بن محمد
المدينة ... .. ٣١٨ ، ٣١٤		الروزي ) ... .. ١٨٦
المروة ... .. ٣١٠		
مكة ... .. ٣١٤ ، ٢٩٩ ، ٢٨٥		
اليمين ... .. ٣٢٩		







